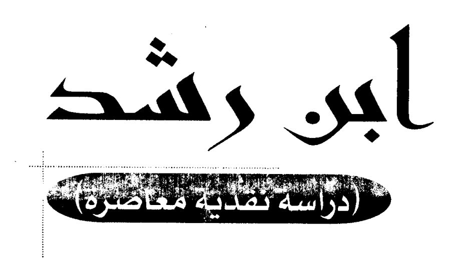


ابن رشد

(دراسة نقدية معاصرة)

الدكتور

حسام محيى الدين الألوسي

أستاذ الفلسفة وتاريخها

كلية الآداب- جامعة بغداد

دار الخلود للتراث

٤٢ سوق الكتاب الجديد بالعتبة – القاهرة

٠١٨١٦٠٧١٨٥ - ٢٥٩١٩٠٢٦

الكتـــــاب : **ابن رشد (دراسة نقدية معاصرة)**

اعـــــداد : **د. حسام محيى الدين الألوسي**

المقـــاس : 21 X 15

الطبعـــة : الأولى

عدد الصفحات : 160

الناشـــــر : دار الخلود للتراث

رقم الايـداع : 14784 / 2006

الترقيم الدولى : 6-16-6177-977

دار الخلود للتراث

٤٢ سوق الكتاب الجديد بالعتبة – القاهرة

٠١٨١٦٠٧١٨٥ - ٢٥٩١٩٧٢٦



ابن رشد

(دراسة نقدية معاصرة)

تصدير

هذه بحوث متعمقة فى جوانب من فلسفة ابن رشد ، تعتمد على دراسة متأنية لفلسفة ابن رشد فى قضايا متعددة . وفقاً لمنهج تكاملي يعتمد على الرؤية الكلية وليس أخذ جزئية دون اعتبار لرؤيتها فى الكل العضوي الذي هو نكر المدروس.

وهي ثمرة تجربة وخبرة وتدريس لفلسفة ابن رشد ، وكنا قد شغلنا بابن رشد فى نقده للغزالي فى كتابه ابن رشد "تهافت التهافت" في مشكلة الوجود . ونقد ابن رشد لنقده للفارابي ولابن سينا ونصرة الغزالي كمتكلم لقولات الاشاعرة فى الوجود .

كما شغلنا بردود ابن رشد على نظرية الفيض فى بحوثنا ضمن كتابنا " دراسات فى الفكر الفلسفي الإسلامي" ومن خلال كتابنا "حوار بين الفلاسفة والمتكلمين" وكذلك أوضحنا مذهب ابن رشد فى الزمان "فى كتابنا " الزمان فى الفكر الديني والفلسفي القديم"

فصول هذا الكتاب ثلاثة يأخذ أحدها بتلابيب الآخر . فالبحث الأول عن " الأنسنة عند ابن رشد " وفيه نقد ابن رشد لتصور ووصف المتكلمين للذات الإلهية بصفات بشرية حتى قال أنهم وصلوا بهذا القياس لدرجة تصوروا الله أنساناً كبيراً .

كما تضمن الموضوع جوانب أخرى فى معنى الأنسنة بمعني النظرة الإنسانية عند ابن رشد أما الموضوع الثاني فيتضمن نقد ابن رشد لفلسفات فلاسفة الإسلام حول أصل العالم والمشكلة الانطلوجية .

ويتضمن الفصل الثالث : تحديد حقيقة ابن رشد وحقيقة آرائه من خلال تعددية الخطاب أى أنواع المخاطبات بحسب مستوى المخاطب من عامة ومتكلمين وخاصة أو حكماء والكتاب كله برغم ما قد تظهره هذه البيانات فى تصور صعوبة قراءته وكثرة مراجعة سهل المأخذ ، ويعطي نفسه للقارئ المتوسط والمختص على السواء ، ونرجو بذلك أن نكون قد تخطينا بعض جوانب فيها أخذ ورد عن فلسفة ابن رشد ، علماً بأن معظم هذه البحوث كتبت فى مؤتمرات وندوات عالمية بمناسبة مرور ألف عام على ابن رشد .

المؤلف صيف ٢٠٠٧

تمهيد

ليس عنوان البحث بدرجة كافية من الوضوح ، لذلك لابد من إعطاء بيانات حول مجموعة مصطلحات ربما تختلط به أو تخل به . واقصد أن كلمة "الأنسنة" قد تفهم بمعان عدة وتختلط أو تتوزعها مجموعة مصطلحات بالعربية أو باللغة الإنجليزية أو سواها . وهذه المصطلحات هى :

المذهب الإنساني	Humanisme Humanism .
الشخصانية	Personnalisme Personalism .
الأنسوية	Anthropomorphisme / Anthropomorphism .
الربوبية	Theisme Theism والربوبية Deisme .

إذا حللنا هذه المصطلحات ماذا نجد ؟

١- المذهب الإنساني، لصيق بعصر النهضة للمفكرين الذين عارضوا الإقطاع ولاهوت المرحلة الوسيطة . ثم بآراء فلاسفة التنوير فى القرن الثامن عشر ، وأيضاً بالحركات الاشتراكية الطوبائية وما بعدها فى القرن التاسع عشر . وعلى العموم يعلن حرية الفرد والدفاع عن حق الإنسان فى إشباع مطالب الدنيا[١] وإنماء الحياة . ويوضحه روتز بعدة معان يهمنا منها المعنى الفلسفي والديني . وهى فى الأصل تعنى إحياء الأدب الكلاسيكي ، وأيضاً عبادة الإنسانية عند أوكست كومت . ويعني حركة فلسفية بواسطة شيلر ، وتعنى اجتماعياً تغليب عواطف الحب والمشاركة ودينياً تعنى أو أن المذهب الإنساني الديني يعني أى اتجاه أو ميل يعتبر الاعتقاد بأله "ليس حيوياً" للدين ، دون أن يعني هذا بالضرورة إنكار وجود الله ، وتمثلت الحركة من قبل مجموعة من الأساتذة الجامعيين نشروا فى مايس ١٩٣٣ ، منفستو الإنسانية وفيه حدد الدين بأنه السعي من أجل الحياة الجيدة [٢] إن أصحاب المذهب الإنساني لم يخاصموا النقل والرواية الدينية ولم يعارضوا مبادئ الدين، ولكنهم اكتشفوا لذة إنسانية خالصة فى تأمل الدنيا والشغف بالأدب الكلاسيكي (الوثني) مع اهتمام

بالتعليم الدنيوي وفصل الدين وعلومه في منطقة بعيدة مستقلة ، مع الموافقة الشكلية مع العقيدة دون الخضوع لها خضوعاً عقلياً [٣] .

٢- أما بالنسبة للشخصانية ، فإن السمات الأساسية للشخصانية هى الاعتراف " بالفرد" على إنه الواقع الأولي والقيمة الروحية الأسمى ، أى النظر إلى "الفرد" على إنه العنصر الروحي الأول للوجود ، وتذهب الشخصانية كمذهب فلسفي انتشر أول الأمر فى الفلسفة الأمريكية بداية هذا القرن ثم انتشر مع اختلافات فى أوربا إلى أن المهمة الاجتماعية الرئيسية ليست تغيير العالم وإنما تعيير الفرد أى دعم "كماله الذاتي الروحي" [٤] وفلسفياً فى صورتها الأولي تعنى الاعتقاد بأن الحقيقة النهائية للوجود هو اله مشخص أو شخص (وذات) إلهي والذي يبقى الوجود بفعل إرادته الخلافة الدائم وعند استعراض تاريخها بفعل سقراط وأفلاطون ، ومن يقول بنفس مستقلة ولسنا بحاجة تذكر ممثليها وتطورها وصورها فى أمريكا والقارة الأوربية [٥] حديثاً ومعاصراً ، وله ممثلون فى الفلسفة العربية الحديثة مع محمد عزيز الحبابي[٦] وآخرين .

٣- أما بالنسبة لمصطلح "الأنسوية" فتعنى نقل الشكل الإنساني ، صفات الإنسان الجسمية والخصائص المميزة للإنسان (بما فى ذلك الخصائص النفسية) إلى قوى الطبيعة الخارجية وهذا فى المراحل الأولي ، أى عند مراحل البشر الأولى تاريخياً بما يسمى بمذهب " الأرواحية" Animism ، وقبلها Animatism أى أن كل شئ فيه حياة وكأنه شخص ثم تحول إلى Animismبمعنى وجود نفس فى جسم أو فى الأشياء (ثنائية النفس والجسم) ثم تطور المصطلح لاحقاً بمعنى نقل الشكل الإنساني والصفات الجسمية والنفسية إلى "اله" مشخص ، وهو ما انتقد عليه أفلاطون الأدب اليوناني ، هوميروس ، وهزيود ، وما على أساسه رفض اكسنوفان تصور اليونان آلهتهم على نموذجهم ومتصفين بصفات البشر[٧] .

وعلى العموم المذهب أو المصطلح يعنى نسبة صفات ومشاعر إنسانية بمعانى

بشرية بصورة غير شرعية لحوادث وأشياء لا تملك كل هذه الخصائص ويدخل في ذلك تصور إنسان كآله أو تصور أله بصورة إنسان ، والإنسان الإله هو معتقد الشعوب الأولى في مصر ، واليونان والهند ووادي الرافدين[٨] وعلى العموم يعنى أساساً وبشكل جوهري التجسيم والتشبيه .

٤- الربوبية Deism ، وتعني بالضبط الضد من الأنسوية (رقم ٣ أعلاه) أي وجود اله لا شخصي للعالم ، كسبب أول . والعالم ترك يعمل وفق قوانينه الخاصة بعد أن خلق ، وأول ظهوره كان في انجلترا على يد هربرت أوف تشير بوري (١٥٨٣ – ١٦٤٨) حيث كانت تسود المفاهيم الدينية الإقطاعية ، فهذا المذهب يتخذ شكل المذهب الإلحادي ومعظم الفلاسفة لانجلترا وفرنسا الكبار ينتمون إلى هذا المذهب ، مثل روسو وفولتير لوك ونيوتن وتولاند ولا يبنتز وهيوم[٩] ويقول ج . بيوري أن مذهب التأليه – في فرنسا – أشبه بفندق للراحة في طريق[١٠] الإلحاد والمصطلح له استعمالان رئيسيان:

الأول: أن الله ليس له صلة مباشرة مع العالم (أو بالعالم) نعم الله مسئول عن العالم ولكن الأسباب غير معلومة أو غامضة الله ليس له حضور فيه ، وعليه فإن التوسل والأمل من البشر نحوه بلا ثمرة ووهم . وغالباً ما يشار إلى هذا المذهب ب " رب البيت الغائب" .

الثاني: إن المصطلح محدد بجماعة من المفكرين الدينيين للقرنين السابع عشر والثامن عشر في انجلترا أو فرنسا والذين لكي يبرروا الدين وبالخصوص المسيحية عملوا على وضع أسس التوفيق بين العقل والوحي على أسس اعتبرت متطرفة في زمنهم مثل هجومهم على العقائد التقليدية ، مؤكدين على أن العقل هو حجر الأساس للدين وأن الدين والأخلاق هي ظواهر طبيعية ، وأنه من الصعب قبول الإله التقليدي كمرجع ، طالما أن الإنسان يجد في الطبيعة القائد أو المرشد الضروري في الحياة الخلقية [١١] والدينية .

أما المصطلح Theism فيضم عدة اتجاهات ، وعموماً يعنى وجود إله واحد (وهنا المعنى يساوى التوحيد (Montheism) لكن الله هنا قد يعنى وحدة الوجود أو Pantheism وقد يعنى إلها خارقاً للطبيعة له عقل وإرادة ويؤثر فى العمليات المادية والروحية بما فى ذلك حياة الناس وله عناية فائقة وجزئية فى قوانين الطبيعة (١٢) والأحداث وقد يعنى المصطلح وجود اله واحد متعال ، مع اتجاه للاعتقاد بصفته اللاشخصية وتقليل الصفات الشخصية والبشرية فيه (١٣) .

هذه هي المعاني القريبة في " الأنسنة " والمتداخلة معها أو يتجاوزها .

من هذا كله يتضح أن ما نريده في بحثنا هذا هو " الأنسنة " المقابلة لـ Anthropomorphism بمعنى تحديد صورة الله على شكل الإنسان وصفاته الجسمية والنفسية ، بما في ذلك خصال الإنسان الخلقية ، كالرضا ، والغضب .. إلخ، وهو ما سنحاول أن نجد موقف ابن رشد منه :

وعليه سيدور البحث وفق الخطة التالية :

موقف ابن رشد من التجسيم والتشبه في القرآن الكريم ، وموقفه من المتكلمين فى فهمهم لهذه الآيات وموقفه من التجسيم والتشبيه (الأنسنة) وهل يمثل ذلك حقيقة رأيه ؟

كيف يساعدنا توضيح موقف ابن رشد من الأنسنة بهذا المعنى " التجسيم والتشبيه "على حل مشكلة حقيقة ابن رشد هل يقول بحقيقتين ، أم بحقيقة واحدة تتعدد صورها ومستوياتها بحسب المخاطبين وأشكال الفهم ؟

وبالتالي هل هو من الموفقين بين الدين والفلسفة ، والعقل والنقل أم من الفاصلين بينهما ؟ أم هو لا هذا ولا ذاك .

وفي ختام ذلك سنحاول فتح أبواب لدراسة ابن رشد من خلال المصطلحات الأخرى التي بها أوضحنا معنى " الأنسوية " وعندئذ يمكن العمل لتحري الدارسين لابن رشد وللمفكرين المسلمين – حول – هل ثمة مذهب إنساني عنده (بالمعنى أعلاه) ؟

هل يتحمل مذهب ابن رشد وفلسفته فكرة أن الله عنده ينطبق عليه مذهب التأليه والربوبية بالمعنى الذي أوضحناه في رقم (٤) ولنبدأ المشوار .

موقف ابن رشد من " الأنسنة " التجسيم والتشبيه (الإله المشخص عموماً) :

يلاحظ ابن رشد في نص طويل في " تهافت التهافت " أن المتكلمين يجعلون الله إنساناً أزلياً ولأهمية النص نورده هنا وهو يحاور الغزالي في نص يتعلق بالمسألة الحادية عشر في تعجيز الفلاسفة في إثبات أن الله يعلم نفسه والأجناس[١٤] والأنواع .. وفي البداية يقدم ابن رشد دعوى الغزالي ليرد عليها فيما بعد " قال أبو حامد: فنقول: أما المسلمون فلما انحصر عندهم الوجود في حادث وقديم ، ولم يكن عندهم قديم إلا الله وصفاته وما عداه حادث من جهته بإرادته حصل عندهم مقدمة ضرورية في علمه فإن المراد بالضرورة لابد أن يكون معلوماً للمريد فبنوا عليه أن الكل معلوم له لأن الكل مراد له وحادث بإرادته . . ومهما ثبت أنه مريد عالم بما أراده فهو حي بالضرورة كل حيّ يعرف غيره فهو بأن يعرف ذاته أولى ، فصار[١٥] الكل عندهم معلوماً الله . . " هنا يقدم ابن رشد النص المهم الذي وعدنا به يقول ابن رشد : " هذا القول إنما قدمه – الغزالي – توطئة ليقايس بينه وبين قول الفلاسفة في العلم القديم لكون هذا القول اقنع في بادئ الرأي من قول الفلاسفة وذلك أن المتكلمين إذا حقق قولهم وكشف أمرهم مع من ينبغي أن يكشف ظهرانهم إنما جعلوا الإله إنساناً أزلياً وذلك أنهم شبهوا العالم بالمصنوعات التي تكون عن إرادة الإنسان وعلمه وقدرته ، فلما قيل لهم أنه يلزم أن يكون جسماً قالوا إنه أزلي وأن كل جسم محدث فلزمهم أن يضعوا إنساناً في غير مادة فعالاً لجميع الموجودات فصار هذا القول قولاً مثالياً شعرياً والأقوال المثالية مقنعة جداً إلا أنها إذا تعقبت ظهر اختلالها ، وذلك أنه لا شيء أبعد من طباع الموجود الكائن الفاسد من طباع الموجود الأزلي. وإذا كان ذلك كذلك لم يصح أن يوجد نوع واحد مختلف بالأزلية وعدم الأزلية كما يختلف الجنس الواحد بالفصول المقسمة له وذلك أن تباعد الأزلي من المحدث أبعد من تباعد الأنواع بعضها

من بعض فكيف يصح أن ينتقل الحكم من الشاهد إلى الغائب وهما في غاية المضادة. وإذا فهم معنى الصفات الموجودة في الشاهد وفي الغائب ظهر أنهما باشتراك الاسم اشتراكاً لا يصح معه النقلة من الشاهد إلى الغائب وذلك أن الحياة الزائدة على العقل في الإنسان ليست تنطلق على شيء إلا على القوة المحركة في المكان عن الإرادة وعن الإدراك الحاصل بالحواس والحواس ممتنعة على البارئ سبحانه، وأبعد من ذلك الحركة في المكان وأما المتكلمون فإنهم يضعون حياة للبارئ سبحانه في غير حاسة وينفون عنه الحركة بإطلاق فإذا إما ألا يثبتوا للبارئ تعالى " معنى الحياة " الموجودة للحيوان أو التي هي شرط في وجود العلم للإنسان وإما أن يجعلوها هي نفس الإدراك كما تقول الفلاسفة أن الإدراك والعلم في الأول هي نفس الحياة. وأيضاً فإن معنى الإرادة في الحيوان هي الشهوة الباعثة على الحركة وهي في الحيوان والإنسان عارضة لتمام ما ينقصها في ذاتها والبارئ سبحانه محال أن تكون عنده شهوة لمكان شيء ينقصه في ذاته حتى تكون سبباً للحركة والفعل إما في نفسه وإما في غيره فكيف يتخيل إرادة أزلية هي سبب لفعل محدث من غير أن تزيد الشهوة في وقت الفعل، أو كيف يتخيل إرادة وشهوة حالهما قبل الفعل وفي وقت الفعل وبعد الفعل حال واحدة دون أن يلحقهما تغير، وأيضاً الشهوة من حيث هي سبب للحركة والحركة لا توجد إلا في جسم فالشهوة لا توجد إلا في جسم[٦٦] متنفس ، لنحلل هذا النص وما بعده .

وحاصل هذا الكلام أنه لا يجوز نقل صفات وأحوال البشر إلى الله ، وذلك أن الله أزلي غير متغير ، والموجود البشري غير أزلي ومتغير والموجود الأرضي حي بقوة تحركه بالإرادة التي يتحكم فيها إدراك بالحواس للمشتهي والله لا تصح عليه الحواس فلا تصح عليه إرادة من هذا النوع . كما أن الحيوان والإنسان يشتهي ما ينقصه ، والله ليس محتاجاً لشيء فلا شهوة له ، ثم أن إرادته أزلية فكيف يتعلق بمراد حادث دون أن يحصل تغير في الإرادة والتغير مستحيل على الله ولا يليق به . كما أنه إذا كان له شهوة هي سبب الحركة ، فلابد أن يكون جسماً متنفساً ، وهذا أيضاً لا يليق بالله .

فنحن هنا أمام ما يلي :

الله موجود ليس جسماً ، إرادته هي علمه ، وعلمه غير متبدل ولا إرادته ولا يجوز أن نتحدث عن إرادة وحياة له قياساً على الكائن البشري الحي . هكذا يبتعد ابن رشد عن " أنسنة الله " وسنعود إلى مواضع أخرى في كتبه الأخرى ومن " تهافت التهافت " لتقوية وتوضيح عدم الأنسنة هذه في مذهبه الخاص وتعبيراً عن موقفه هو ، وكفيلسوف وكبرهاني ، لكي نستخرج أموراً أخرى عن موقفه من الشريعة وجواز الخوض في هذه المسائل أم لا ؟ ولمن ؟

يقول بعد أن يوضح أن أصحاب البرهان هم وحدهم القادرون على البت في المسألة السابقة ، العلم الإلهي الإرادة الإلهية . . الخ يقول " وهذا كله تعدّ على الشريعة وفحص عما لم تأمر به شريعة لكون قوى البشر مقصرة عن هذا وذلك أن ليس كل ما سكت عنه الشرع في العلوم يجب أن يفحص عنه ويصرح للجمهور بما أدى إليه النظر أنه من عقائد الشرع ، فإنه يتولد عن ذلك مثل هذا التخطيط العظيم فينبغي أن يسكت من هذه المعاني ما سكت عنه الشرع ، ويعرف الجمهور أن عقول الناس مقصرة عن الخوض في هذه الأشياء ولا يتعدى التعليم الشرعي المصرح به في الشرع إذ هو التعليم المشترك للجميع الكافي في بلوغ سعادتهم[١٧] ، ولا حاجة لشرح هذا النص فهو واضح .

ولكن هل يغلق ابن رشد الباب نهائياً ؟ أي أن النص يبقى مغلقاً على الجميع ويمتنع تفسيره أو فهمه أو تأويله ؟

هنا يوضح ابن رشد في سطور لاحقة ما يلي :

الناس فريقان : البرهانيون ، وهؤلاء يحق لهم تفسيره وفهمه بطرقهم البرهانية ، **على أن يبقى خاصاً بهم** ، لأن التكلم في مثل هذه الأشياء حرام بالشرع ، بل إن ابن رشد **يقرر أنه ما من مسكوت عنه** فيها من الأمور العلمية إلا وقد نبه الشرع على ما يؤدي إليه بالبرهان فيها وسكت عنه في التعليم العام . وأما الفريق الثاني ،

فهم الجمهور . وقد سبق إيضاح عدم جواز خوضهم[١٨] في ذلك بالنسبة لله أي أن ابن رشد بعد أن يبطل قياس الغائب على الشاهد (أي الأنسنة) يتبع الطرق السلبي أو لنسمه المنطق ذي القيم الثلاثية ، أي عكس منطق : إما أو ، بحسب الثالث المرفوع عند أرسطو . هو على العكس يرى أنه لا يجوز مع الله ففي موضوع الإرادة والفعل الإلهين لا يجوز تطبيق نفس التقسيم البشري أو على البشر . فلا يجوز مع الله ، أن نقول إن فعل الله إما طبيعي وإما إرادي ، لأن فعله عن الفلاسفة أنه طبيعي بوجه من الوجوه ، ولا إرادي[١٩] بإطلاق ..

وبالنسبة لعلمه : علمه ليس كعلمنا لأن علمنا ناقص[٢٠] ومتأخر عن المعلوم ثم في نهاية النص يقول متحدثاً عن مشكلة كيف يكون علم الله وعدم جواز قياس علمنا على علمه : " والانفصال عن هذا كله أنعلمه ليس يقتسم فيه الصدق والكذب المتقابلان التي تقتسم الصدق والكذب على علم الإنسان ، مثال ذلك أن الإنسان يقال فيه إما أن يعلم الغير وإما أن لا يعلمه على أنهما متناقضان إذا صدق أحدهما كذب الآخر ، وهو سبحانه يصدق عليه الأمران جميعاً يعني أن نعلمه ولا نعلمه أي لا يعلمه بعم يقتضي نقصاً وهو العلم الإنساني ، ويعلمه بعلم لا يقتضي نقصاً وهو العلم الذي لا يدركه كيفيته إلا هو . وكذلك الأمر في الكليات والجزئيات يصدق عليه سبحانه إنه يعلمها ولا يعلمها هذا هو الذي تقتضيه أصول الفلاسفة القدماء منهم وأما من فصل فقال أنه يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات فغير محيط بمذهبهم ولا لزم لأصولهم فإن العلوم الإنسانية كلها انفعالات وتأثيرات عن الموجودات ، والموجودات هي المؤثرة فيها ، وعلم البارئ سبحانه هو المؤثر في الموجودات ، والموجودات هي المنفعلة عنه ، وإذا تقرر هذا فقد وقعت الراحة من جميع المشاجرة بين أبي حامد وبين الفلاسفة في هذا الباب وفي الباب الذي يلي هذا وفي الباب الذي يليه .

ومعنى هذا أن ابن رشد يحيل إلى " اللاكيف " فهو بعد أن يستبعد يقاس علم الله وإرادته على علمنا وإرادتنا ، يقرر ما[٢١] سميناه بالمنطق ذي القيمة الثالثة أو

الثلاثية ، ثم يقول " لا يمكن معرفة كيف " إن علمه ليس كعلمنا ، وليس قابلاً للتقسيمات الثنائي ، فهو نوع آخر ثالث ، ولكن لا نعرف " كيفيته " هكذا مع بقية الصفات التي تليق بالله كالإرادة التي هي العلم وهي الحياة معاً .

وعدنا أن نوسع هذه النصوص أو بالأحرى أن نتحرى رأيه في كتب أخرى خاصة " مثل تفاسيره وشروحه الكبيرة ، والمجاميع لكتب أرسطو وغيرها ، ثم مقارنتها بكتابيه "الكشف عن مناهج الأدلة"و "فصل المقال" وأماكن من تهافت التهافت" و"الضميمة" فى بحوث سابقة أوضحنا رفض ابن رشد للإله الكلامي والإله الفيضي ، وأن الله عنده فى كتبه الخاصة محرك لا يتحرك نحن مطالبون الآن أن نقدم صورة عن تصور ابن رشد لله أو المحرك الذى لا يتحرك بحسب رأيه "الخاص" لكي يجري القارئ مقارنة بين صفات الله عند ابن رشد فى كتبه الخاصة هذه وصورتها فى كتبة العامة. لاشك أن ابن رشد فى كتبه الخاصة بعيد عن الأنسنة بشكل واضح بعد اله أرسطو عن الأنسنة . ولنتابع يرتب ابن رشد "فكرة المحرك الذى لا يتحرك . بقول ابن رشد" إن الفلاسفة طلبوا معرفة الموجودات بعقولهم لا مستندين إلى قول من يدعوهم إلى قبول قوله من غير برهان ، بل ربما خالفوا الأمور المحسوسة" ، ولما نظروا فى الأمور المحسوسة فى عالم الكون والفساد وجدوا أنها مركبة من هيولي وصورة ولها فاعل وغاية فهذه هى العلل الأربع . وذلك أنهم ألفوا كل ما يتكون هاهنا إنما يتكون من موجود غيره فسموا هذا مادة ، ووجدوا الشئ ، ووجدوه أيضاً يتكون من شئ فسموه فاعلاً ، ومن أجل شئ فسموه غاية ، فأثبتوا أسباباً أربعة ووجدوا الشئ الذى يتكون به المتكون أعنى صورة المتكون والشئ الذى عنه يتكون وهو الفاعل القريب واحداً ، إما بالنوع فمثل أن الإنسان يولد إنساناً ، والفرس فرساً ، وأما بالجنس فمثل أن تولد البغل من الفرس والحمار ، ولما كانت الأسباب لا تمر عندهم إلى غير نهاية ادخلوا سبباً فاعلاً أولاً باقياً فمنهم من قال هذا السبب الذى بهذه الصفة هو الأجرام السماوية ، ومنهم من جعله هو مبدأ مفارقاً مع

الأجرام السماوية ، ومنهم من جعل هذا المبدأ هو المبدأ الأول ، ومنهم من جعله دونه واكتفوا في تكون الأجرام البسيطة بالسموات ومبادئ الأجرام لأنه وجب هذه أيضاً سبباً فاعلاً وأما دون الأجرام البسيطة من الأمور المكونة بعضها بعضاً المتنفسة فوجب أن يدخلوا من أجل التنفس مبدأ آخر ، هو معطى النفس ومعطى الصورة والحكمة التى تظهر فى الموجودات وهو الذى يسميه جالنيوس القوة المصورة ، وبعض هؤلاء جعلوا هذه القوة هى مبدأ مفارق فبعض جعله عقلاً وبعض جعله نفساً وبعض جعله الجرم السماوي، وبعض جعله الأول . وسمي جالنيوس هذه القوة الخالق . وشك هل هى الإله أو غيره . هذا فى الحيوان والنبات المتناسل ، وأما فى غير ذلك من النبات ومن الحيوان الغير المتناسل فإن ظهر لهم أن الحاجة فيه إلى إدخال هذا المبدأ أكثر فهذا مقدار ما انتهي إليه فحصهم عن الموجودات التى دون السماء . وفحصوا أيضاً عن السموات بعدما اتفقوا أنها مبادئ الأجرام المحسوسة فاتفقوا على أن الأجرام السماوية هى مبادئ الأجرام المحسوسة المتغيرة التى هاهنا ، ومبادئ الأنواع إما مفردة وإما مع مبدأ مفارق . ولما فحصوا عن الأجرام السماوية ظهر لهم أنها غير متكونة بالمعنى الذى به هذا الأشياء كائنة فاسدة أعنى مادون الأجرام السماوية ، وذلك أن المتكون بما هو متكون يظهر من أمره أنه جزء من هذا العالم المحسوس وأنه لا يتم تكونه إلا من حيث هو جزء وذلك أنه المتكون منها إنما يتكون من شئ عن شئ وبشئ وفي مكان وزمان وألفوا الأجرام السماوية شرطاً فى تكوينها من قبل أنها أسباب فاعلة بعيدة فلو كانت الأجرام السماوية متكونة مثل هذا التكون لكانت هنا أجسام أقدم منها هى شرط فى تكونها حتى تكون هى جزءاً من عالم آخر فيكون هاهنا أجسام سماوية مثل هذه الأجسام وإن كانت أيضاً تلك متكونة لزم أن يكون قبلها أجسام سماوية أخرى ويمر ذلك إلى غير نهاية . فلما تقرر عندهم بهذا النحو من النظر وأنحاء كثيرة هذا أقربها أن الأجرام السماوية غير متكونة ولا فاسدة بالمعنى الذى به هذه متكونة وفاسدة لأن المتكون ليس له حد ولا رسم ولا شرح ولا مفهوم غير

هذا ظهر لهم أن هذه أيضاً أعنى الأجسام السماوية لها مبادئ تتحرك بها وعنها ولما فحصوا عن مبادئ هذه ظهر لهم أنه يجب أن تكون مبادئها المحركة لها موجودات ليس بأجسام ولا قوى فى أجسام أما كون مبادئها ليست بأجسام فلأنها مبادئ أولى للأجسام المحيطة بالعالم وأما كونها ليست قوى فى أجسام الأجسام شرط فى وجودها كالحال فى المبادئ المركبة هاهنا للحيوان فلان كل قوة فى جسم عندهم هى متناهية إذ كانت منقسمة بانقسام الجسم وكل جسم هو بهذه الصفة فهو كائن فاسد أعنى مركباً من هيولي وصورة الهيولي شرط فى وجود الصورة وأيضاً لو كانت مبادئها على نحو مبادئ هذه لكانت الأجرام السماوية مثل هذه وكانت تحتاج إلى أجرام أخر أقدم منها ولما تقرر وجود مبادئ بهذه الصفة أعنى ليست أجساماً ولا قوى فى جسم وكان قد تقرر لهم بإطلاق أحرى أن يكون عقلاً وكذلك وجب عندهم أن يكون ما تعقله هذه العقول هى صور الموجودات والنظام الذى فى العالم كالحال فى العقل الإنساني إذ كان العقل ليس شيئاً غير إدراك صور الموجودات والنظام الذى فى العالم كالحال فى العقل ليس شيئاً غير إدراك صور الموجودات من حيث هى من غير هيولي فصح عندهم من قبل هذا أن للموجودات وجودين وجود محسوس ووجود معقول وأن نسبة الوجود المحسوس من الوجود المعقول هى نسبة المصنوعات من علوم الصانع ، واعتقدوا لمكان هذا أن الأجرام السماوية عاقلة لهذه المبادئ وأن تدبيرها من الموجودات إنما هو من قبل أنها ذوات نفوس . ولما قايسوا بين هذه العقول المفارقة وبين العقل الإنساني رأوا أن هذه العقول أشرف من العقل الإنساني وإن كانت تشترك مع العقل الإنساني فى أن معقولاتها هى صور الموجودات ونظامها كما أن العقل الإنساني إنما هو ما يدركه من صور الموجودات وأن صورة واحد منها هو ما يدركه هو من صور الموجودات ونظامها لكن الفرق بينهما أن صور الموجودات هى علة للعقل الإنساني إذ كان يستكمل بها على جهة ما يستكمل الشئ الموجود بصورته وأما تلك فمعقولاتها هى العلة فى صور الموجودات وذلك أن النظام والترتيب فى الموجودات

إنما هو شئ تابع ولازم للترتيب الذى فى تلك العقول المفارقة وأما الترتيب الذى فى العقل الذى فينا فإنما هو تابع لما يدركه من ترتيب الموجودات ونظامها ولذلك كان نقصاً جداً لأن كثيراً من الترتيب والنظام الذى فى الموجودات لا يدركه العقل الذى فينا . فإذا كان ذلك كذلك القصور فلصور الموجودات المحسوسة مراتب فى الوجود أخسها وجودها فى المواد ثم وجودها فى العقل الإنساني أشرف من وجودها فى المواد ثم وجودها فى العقول المفارقة أشرف من وجودها فى العقل الإنساني ثم لها أيضاً فى تلك العقول مراتب متفاضلة فى الوجود بحسب تفاضل تلك العقول فى أنفسها. ولما نظروا أيضاً إلى الأجرام السماوية ورأوا فى الحقيقة جسماً واحداً شبيها بالحيوان الواحد له حركة واحدة كلية شبيهة بحركة الحيوان الكلية وهى نقلته بجميع جسده وهذه الحركة هى الحركة اليومية هى الحركة ورأوا أن سائر الأجرام السماوية وحركاتها الجزئية شبيهة بأعضاء الحيوان الواحد الجزئية وحركاتها الجزئية فاعتقدوا لمكان ارتباط هذه الأجسام بعضها ببعض ورجوعها إلى جسم واحد وغاية واحدة وتعاونها على فعل واحد وهو العالم بأسره إنها ترجع إلى مبدأ واحد كالحال فى الصنائع الكثيرة التى تؤم مصنوعاً واحداً فإنها ترجع إلى صناعة واحدة رئيسية . فاعتقدوا لمكان هذا إن تلك المبادئ المفارقة ترجع إلى مبدأ واحد مفارق هو السبب فى جميعها وأن الصور التى فى هذا المبدأ والنظام والترتيب الذى فيه هو أفضل الموجودات التى للصور والنظام والترتيب الذى فى جميع الموجودات وأن هذا النظام والترتيب هو السبب فى سائر النظامات والترتيبات التى فيما دونه وأن العقول تتفاضل فى ذلك بحسب حالها منه فى القرب والبعد والأول عندهم لا يعقل إلا ذاته وهو بعقله ذاته يعقل جميع الموجودات بأفضل وجود وأفضل ترتيب وأفضل نظام وما دونه فجوهره إنما هو بحسب ما يعقله من الصور والترتيب والنظام الذى فى العقل الأول وأن تفاضلها إنما هو تفاضلها فى هذا المعنى ولزم على هذا عندهم أن لا يكون الأقل شرفاً يعقل من الأشرف ما يعقل الأشرف من هذه ولا الأشرف يعقل ما يعقل

الأقل شرفاً من ذاته أعنى أن يكون ما يعقل كل واحد منها من الموجودات فى مرتبة واحدة [نه لو كان ذلك كذلك لكانا متحدين ولم يكونا متحدين فمن هذه الجهة قالوا أن الأول لا يعقل إلا ذاته وأن الذى يليه إنما يعقل الأول ولا يعقل ما دونه لأنه معلول ولو عقله لعاد المعلول علة واعتقدوا أنه ما يعقل الأول من ذاته فهو علة لجميع الموجودات وما يعقله كل واحد من العقول التى دونه فمنه ما هو علة الموجودات الخاصة بذلك العقل أعنى بتخليقها ومنه ما هو علة لذاته وهو العقل [٢٢] الإنساني بجملته .

فإذا أردنا أن نركز على أهم ما فى هذا النص بالاستعانة بكتب ابن رشد الأخرى يمكن رسم تعامل ابن رشد للوصول إلى الله أو المحرك الذى يتحرك كما يلي: العلل أربع ، مادية مادة الكرسي مثلاً ، وصورية صورة الكرسي ، وفاعله النجار ، وغايته الجلوس عليه . وكل متكون يتكون أو يتولد من نوعه أو جنسه ، مثل الإنسان من إنسان وإما من جنسه فمثل تكون البغل من الفرس والحمار ، وكل ما تحت فلك القمر فمتكون من شئ ولما كانت العلل لا تمر إلى ما لا نهاية على طريق مستقيم وضعوا سبباً أول لها هو إما جرم سماوي أو مبدأ مفارق خارج عنه . والأجرام السماوية لا يلحقها كون ولا فساد لأن المتكون ، أى من يلحقه الكون الفساد يتكون من شئ وعن شئ [٢٣] وفى مكان وزمان ، والأجرام السماوية شرط فى هذا المتكون ؛ بالتحريك لها ومساعدة العلل القريبة التى هي المبرز أو المواطي أو الهيولي والصورة ، على حدوث الكون والفساد ، لزم أن يكون وراءها مبادئ مفارقة — وراء الأجرام — تتحرك عنها وبها ، وليست هى أجسام ولا قوى فى أجسام — نفوس — بل هى عقول[٢٤] مفارقة للمادة ، لأنها لو كانت أجساماً لكانت قوتها على التحريك محدودة ، بينما حركات الأجرام السماوية لا محدودة وكل ما هو جسم فهو محدود ، وكذلك قوته ، فالمحرك للأجرام السماوية عقول لاجسمية . وهذه العقول تعقل صور الموجودات ونظامها المهيمن على الموجودات فى حين هذه العقول علة للترتيب والنظام فى الموجودات[٢٥]

ولما كانت للعالم بأسره عندهم حركة كلية واحدة هى الحركة اليومية أرجعوها إلى مبدأ واحد مفارق هو عقل ومبدأ أول ، لكنه لا يعقل إلا ذاته ، ومن خلال ذلك يعقل جميع الموجودات ، وهو لا يعقل إلا ذاته لأنه لو عقل معقولاً أرفع منه كان أشرف منه ، وكان مستكملاً للمعقولية[٢٦] به ، وكذلك هو لا يعقل ما دونه لأن الكامل لا يعقل الناقص، والأخص إذ سيكون إذ ذاك عقله تابعاً لذلك المعقول منفعلاً به ، خارجاً من القوة إلى الفعل فيكون متغيراً ، وقد وضعناه أزلياً عليه هذا العقل الأول لا يعقل إلا ذاته ، وهو بخلافنا العقل والمعقول فيه شئ واحد[٢٧] وكذلك سائر العقول .

وأما كيف يعقل الموجودات – أى هذا المبدأ – فابن رشد يرفض أن العقل الأول يعقل المعقولات الكثيرة دفعة واحدة ، كما يرى ثامسطيوس ، أو أنه يعقلها بعلم كلى لا جزئي كما يرى ابن سينا وإنما أن هذا العقل من حيث إنه يعلم ذاته فقط فهو يعلم الموجودات بالوجود الذى هو علة فى وجودها . وعلمه سبب وليس مسبباً عن المعلوم ، فعلمه لا يتصف بأنه كلى ولا جزئي ، لأن الجزئيات لا يحصرها علم ، لأنها لا نهائية، وهو ليس كلياً ، لأن الكلى علم بالقوة ، ولا قوة فى علمه ، فعلمه ضرب [٢٨] آخر من العلم . هذا فى كتبه الخاصة ، فماذا فى كتبه العامة ؟ .

فى "ضميمة لمسألة العلم الإلهي" المنشورة ضمن" " فلسفة ابن رشد" يقول " وكيف يمكن أن يتصور أن المشائين من الحكماء يرون أن العلم القديم لا يحيط بالجزئيات ، وهو يرون أنه سبب الإنذار فى المنامات والوحي وغير ذلك من أنواع الإلهيات[٢٩] فهنا العقل الأول أو الله يعلم الجزئيات والكثرة وكل ما خارج ذاته. والأشكال هو كيف يعلمها أى إذا كانت كلها فى علمه ، قبل أن تكون ، فهل هى فى حال وجودها على غير ما كانت عليه فى علمه قبل أن توجد ؟ فإن كان الأخير لزم أن يكون العالم القديم متغيراً ، وحدوث علم زائد فى الله بخروجها إلى الوجود وهذا مستحيل على العلم القديم وعلى الاحتمال الأول : أن علم الله واحد قبل إيجاده

هذا حل الغزالي. ورد ابن رشد أن العلم هو الإضافة ، وقد تغيرت[٣٠] فيتغير العلم .

ويقدم ابن رشد الحل التالي : "والذي ينحل به هذا الشك عندنا هو أن يعرف أن الحال فى العلم القديم مع الموجود خلاف الحال فى العلم المحدث مع الوجود ، وذلك أن وجود الوجود هو علة وسبب لعلمنا ، والعلم القديم هو علة وسبب للموجود ، فلو كان إذا وجد الموجود بعد أن لم يوجد حدث فى العلم القديم علم زائد كما يحدث ذلك فى العلم المحدث ، للزم أن يكون العلم معلولاً للموجود لا علة له فواجب أن لا يحدث هناك تغير كما حدث فى العلم المحدث . وإنما أتى هذا الغلط من قياس العلم القديم على العلم المحدث ، وهو قياس الغائب على الشاهد وقد عرف فساد هذا القياس .

والنتيجة يقول ابن رشد : "فإذا العلم القديم إنما يتعلق بالموجود على صفة غير الصفة التى يتعلق بها العلم المحدث لأنه غير متعلق أصلاً كما يحكى عن الفلاسفة ، أنهم يقولون لموضع هذا الشك أنه سبحانه لا يعلم الجزئيات ، وليس الأمر كما توهم عليهم ، بل إنهم يرون أنه لا يعلم الجزئيات بالعلم المحدث الذى من شرطه الحدوث بحدوثها ، إذا كان علة لها لا معلوماً عنها ، كالحال فى العلم المحدث ، وهذا هو غاية التنزيه الذى يجب أن يعترف به .

فهل نحن هنا فى "الضميمة" وفى هذا الحل أمام موقفه كفليسوف – له رأيه الخاص ، وليس للجمهور ، أم نحن أمام رأيه على أساس ظاهر النص ، وبمستوى العامة والجمهور ؟ أن ما سبق تقديمه عن رأيه كفليسوف لا يساعد إلا من بعيد على قبول ما يقوله هنا فى "الضميمة" – أى – الله – يعلم الكثرة والجزئيات لكن بعلم قديم ، وهو هناك – فى كتبه الخاصة – كما سبق إيراده – لا يعلم إلا نفسه ولا يعلم ما هو أخس منه ، والجزئيات هى من الأخس منه . إذن نحن هنا أمام عرض حل لمشكلة العلم الإلهي على مستوى ظاهر الخطاب أى مستوى العامة فى

الضميمة ، وهذا يتضح أكثر إذا عدنا إلى موقفه من الصفات وصفة العلم بالذات فى "الكشف" . فهو يرى هنا أن الكتاب العزيز نبه إلى أن لله علماً بدلالة ترتيب أجزاء المصنوع (العالم) وكون بعض أجزائه من أجل بعض وموافقتها جميعاً للمنفعة المقصودة من المصنوع ، فدل على أنها ليست من الطبيعة ، بل من صانع رتب ما قبل السقف فمنشئه عالم بصناعة البناء . وصفة العلم من الله قديمة وليست تليق أن تكون مؤقتة فيه ، مع عدم التعمق فى المسألة كما يفعل المتكلمون ، أى هو يعلم المحدث فى وقت حدوثه بعلم قديم ، أم بعلم محدث مثيراً لنفس الأشكال فى الضميمة قائلاً: "وهذا شئ لم يصرح به الشرع ، بل الذى صرح به خلافه وهو أنه يعلم المحدثات حين حدوثها كما قال تعالى: ﴿ وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة فى ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين ﴾[٣١]



"فينبغي أن يوضع فى الشرع أنه عالم بالشئ قبل أن يكون على أنه سيكون ، وعالم بالشئ إذا كان على أنه قد كان ، وعالم بما قد تلف أنه تلف فى وقت تلفه ، وهذا هو ما تقتضيه أصول الشرع . وإنما كان هذا هكذا لأن الجمهور لا يفهمون من العالم فى الشاهد غير هذا المعنى.. فإذا أن تقر هذه القاعدة على ما وردت ، ولا يقال إنه يعلم حدوث المحدثات وفساد الفاسدات لا بعلم محدث ولا بعلم قديم ، فإن هذا بدعة فى الإسلام".

وهكذا يظل الإنسان فى حيرة من موقف ابن رشد فى مسألة العلم بالنسبة لموقفه سواء الخاص أو العام ، أعنى بكل مستويات الخطاب ، على عكس ما وجدنا فى مسألة أصل العالم والقدم والحدوث فقد وجدنا توحدا فى موقفيه بحسب ظاهر الشرع والجمهور وبحسب الخطاب الخاص الفلسفي كأرسطى .

ويقبل ابن رشد صفة الحياة لله لأنها شرط العلم ، وقياس الغائب[٣٢] على الشاهد هنا مقبول وكذلك اتصاف الله بالإرادة والقدرة لأنهما شرطان[٣٣] للفاعل العالم أما ما يقال إنه مريد للأمور المحدثة بإرادة قديمة (فبدعة) ، وشئ لا يعقله العلماء ولا يقنع الجمهور (الذين بلغوا رتبة الجدل) بل ينبغي أن يقال إنه مريد لكون الشئ

[34] فى وقت كونه ... ويقبل ابن رشد أن لله صفة الكلام بسبب قيام صفة العلم فيه وصفة القدرة على الاختراع ، والكلام أحد أفعال الفاعل ، فإذا كان مقدوراً للفاعل غير الحقيقي وهو الإنسان ، فهو أولى للفاعل الحقيقي[35] الله . وبعد كلام مفصل عن اللفظ وكيف يفعل الله الكلام ووسائطه المتعددة ، والحديث عن كلام نفسي ألخ ... ينتهي ابن رشد إلى قوله : "فقد تبين لك أن القرآن الذى هو كلام الله قديم ، وأن اللفظ الدال عليه مخلوق له لا للبشر ، أى هى فعل لنا بإذن الله ، ومن صنعتنا بإذن الله ، خلافا للألفاظ التى ننطق بها فى غير القرآن[36] .

يتضح مليا أننا هنا – فى كتبه العامة – أمام موقف لابن رشد من جملة الصفات الخبرية أى التى ينص عليها القرآن بشكل ظاهر ويخبرنا عنها ، ويأخذها ابن رشد على ظاهرها وعلى مستوى الجمهور وفهمه ، مع رفع أو إبعاد بعض ما لا يليق بالله منها ، أى قبولها بدون مجادلاتها الكلامية ، أشعرية أو سواها حولها ، أى قبولها بالاسم ، بلا كيف فى الأغلب .

وهذا الأمر لا اعتقد أننا نجد له معادلاً أو قراءة "على مستوى الخطاب الخاص الفلسفي فى كتبه الخاصة . هناك – على العكس – تجاهل للموضوع واكتفاء بالصفات على ما أبناه سابقاً عن العقول المحركة ، مع إضافة صفة الحياة واللذة [37] أو الالتذاذ أى أن بن رشد يلزم جانب "المسكوت عنه" فى هذه المسائل التفصيلية عن الصفات الإلهية ، كما فى النص الديني أى أنه غير مشتغل بها فى "فلسفته" وكتبه الخاصة . وهذا يظهر مرة أخرى أن كتاب "الكشف" و"الفصل" إنما هى نوع من "الدفاع" عن النفس والمذهب ، وليس الإفصاح عن النفس أو المذهب ، فحيثما وجد فرصته لاستخراج فهم قريب من "فلسفته" أشار إلى ذلك وأفصح — كما فعل مع آيات أصل العالم أو الخلق من ماء والدخان .. إلخ . والتدبير لحفظ العناية والسببية والنظام على ما فى فلسفته الخاصة ، وعندما لا يجد إمكانية تقريب النص من فلسفته ، يقف عند ظاهره ويقبله ، بلا كيف مع رفض كل الاجتهادات الكلامية المخالفة لفلسفته ،

بحجة أنها بدعة ولا يحتملها الجمهور – فمن ذلك حديث المتكلمين عن الصفات هل هى الذات أم غيرها [٣٨] ويرفض الحل الأشعري والكلامي كله وبخلافه يقبل كل الصفات التى أخبرها النص الديني عن الله ، فبالإضافة إلى صفة العلم والإرادة والحياة والقدرة ، يضيق قبول صفة السمع والبصر ، بل إنه يقول أنه ليس عند المعتزلة والمتكلمين برهان على نفي الجسمية [٣٩] عن الله ؛ كما يرفض أن الصفات تقوم بنفسها ، فهذا أكثر من التثليث المسيحي [٤٠] .

وعندما ندخل فى الفصل الرابع من "الكشف" بعنوان فى معرفة التنزيه"يقول أن التنزيه هو نفى النقائص عنه ، ليس كمثله شئ ، معناها أن الخالق غير المخلوق فصفات المخلوق إما منفية عنه ، وإما منفية عنه ، وإما توجد فيه على غير الجهة التى توجد فى المخلوق ، أى توجد صفات الله مثل التى للمخلوق ، مع الفارق : كالعلم والإرادة والحياة . ومعنى نفى المماثلة :

- أن تعدم فى الخالق صفات للمخلوق كالموت والنوم .
- أن توجد صفات فى الله موجودة فى المخلوق ، لأنها يدل وجودها على كمال ، كالحياة .

ويرى أن الوقوف على نفى النقائص هو قريب من العلم الضروري فمنها ما صرح الشرع بنفيه عنه سبحانه ، وأما ما كان بعيداً من المعارف الأول الضرورية فهو علم الخاصة ، مثل خلق الله للسماوات والأرض ﴿ **لخلق السماوات والأرض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون** ﴾ [٤١] .

فإن قيل ما الدليل الشرعي على نفي هذه النقائص عنه ، يجيب ابن رشد بأنه ما يظهر من نظام الكون واستمرار سنن الموجودات [٤٢] .

ويتناول ابن رشد صفة الجسمية هل صرح الشرع بنفيها عن الخالق أم هى من المسكوت عنها؟ فيجيب ابن رشد انه بين أنها مسكوت عنها ولكن التصريح بإثباتها فى الشرع أقرب منها إلى نفيها ، وذلك أن الشرع صرح بالوجه واليدين ،

وسائر الصفات الجسمية مع تصور أنها فى الخالق أتم مما فى المخلوق مما حمل كثيراً من أهل الإسلام إلى اعتقاد أن الله جسم وليس كالأجسام وعلى هذا الحنابلة ومن تبعهم [٤٣]. والواجب ألا يصرح فيها بنفي ولا بإثبات . وينهي عن السؤال عنها لثلاثة أسباب : أحدها أن إدراك أن الله ليس بجسم بدليل عقلي صعب وليس قريباً من المعروف بنفسه ، يتجلى ذلك فى صعوبة مسلك المتكلمين لإثبات أن الله ليس بجسم ، على أساس دليل الحدوث ، وفيه مطاعن كثيرة ، كما سبق أن أوضحه ابن رشد فيما تقدم ، والسبب الثاني فهو أن الجمهور يقصر الموجود على المتخيل والمحسوس وما ليس بجسم ارتفع عنهم التخيل فصار عندهم عدم ، فإن قيل لهم أن (هاهنا موجوداً ليس بجسم ارتفع عنهم التخيل فصار عندهم الله من قبل المعدوم) ، ولا يفهمون أن الله لا خارج ولا داخل العالم ، وأما السبب الثالث فهو أنه إذا صرح بنفي الجسمية عرضت فى الشرع شكوك مما يقال فى المعاد وغير ذلك مثل رؤية الله التى جاءت بها السنة الثابتة ، ومنها ارتفاع الجهة إذا ارتفعت الجسمية مع أنه وقر فى خيال الجمهور أن الوحي نازل من فوق . وكذلك ينتفي نزول الملائكة من السماء وصعودها إليها ، وصعود الدعاء والكلم الطيب والعمل الصالح وعروج الملائكة [٤٤] ومما يدل على أن الشرع لم يقصد التصريح بنفي الجسمية عن الله أن الشرع لم يصرح بماهية النفس لأنها ليست جسمية ويعسر على الجمهور فهم ما ليس بجسم فجعل علم النفس من أمر الله (من أمر بي) [٤٥] . فإذا لم يصرح الشرع بأن الله جسم ولا بأنه غير جسم فى الجواب عن السؤال ما هو ؟ وهو سؤال لا يستطيع الإنسان أن يمنع نفسه عنه ؟ قلنا الجواب هو جواب الشرع : "أن الله نور السموات والأرض" ويورد ابن رشد عدة أحاديث أن الله نور . وهو وصف شديد المناسبة للخالق لأنه يجتمع فيه أن محسوس تعجز عنه الإبصار مع أنه ليس بجسم ، والوجود عن الجمهور هو المحسوس ، وأيضاً لسبب آخر هو أن الله سبب الأسباب وسبب الموجودات وسبب إدراكنا لها ، فكذلك النور هو سبب إدراكنا للألوان ووجودها. كما أن الله بالنسبة لعقول العلماء وعلمهم بالعقل مثل حال للإبصار عند النظر إلى الشمس[٤٦] .

ويتحدث ابن رشد عن الجهة فيرى أن الشرع والعقل يوجب الاعتقاد بها ، وظواهر الشرع كلها تقتضي إثبات الجهة . مثل ويحمل عرش ربك يومئذ ثمانية ، والآيات المتكلمة عن العروج ، ولو سلط التأويل عليها لعاد الشرع كله مؤولاً ، فإن قيل إنها من المتشابه عاد الشرع كله متشابهاً والشرائع كلها مبنية على أن الله فى السماء ، وكذلك الإسراء ، ولا يمكن فهم الجهة مع نفي الجسمية إذ ليس فى التعود والمشاهدة مؤيد له[٤٧] ، وأذن فالجهة واجب بالشرع والعقل (أى أن يكون الله فى جهة) . ثم يقسم ابن رشد مراتب الناس فى موقفهم من هذه الأشياء إلى ثلاث مراتب:

- **الجمهور** : لا شكوك ، وقبولها على ظاهرها .
- **أهل المتشابه** : عرضت لهم شكوك لم يقدروا على حلها .
- **العلماء** : لا يوجد متشابه .

ولا يجوز إذاعة الأخيرين مواقفهم للمستويات الأدنى ، كما فعل الغزالي .

" وهذا خطأ" بل ينبغي أن يقدم الشرع على ظاهره . ولا يصرح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة ، لأن التصريح بذلك هو تصريح بنتائج الحكمة لهم دون أن يكون عندهم برهان عليها ، وهذا لا يحل ولا يجوز أعنى أن يصرح بشئ من نتائج الحكمة لمن لم يكن عنده البرهان عليها ، لأنه لا يكون مع العلماء الجامعين بين الشرع والعقل ، ولا مع الجمهور المتبعين لظاهر الشرع ، فيلحق من فعله هذا إخلال بالأمرين جميعاً بين الشرع والعقل ، أعنى بالحكمة وبالشرع عند أناس وحفظ الأمرين جميعاً عند آخرين. أما إخلاله بالشريعة فمن جهة أفصاحة فيها بالتأويل الذى لا يجب الإفصاح له ، وإما إخلاله بالحكمة فلا فصاحة أيضاً بمعان فيها لا يجب أن يصرح ها إلا فى كتب البرهان[٤٨] .." ثم ينبه إلى أن من اعتقد أن بين الشريعة والحكمة خلاف فى رأى ، فسببه إما أن الرأي فى الشريعة الذى اعتقد أنه مخالف للحكمة هو رأى وإما مبتدع فى الشريعة لا من أصلها ، وأما رأى خطأ فى

الحكمة أعنى تأويل خطأ عليها ، كما عرض فى مسألة علم الجزئيات وفى غيرها من المسائل ، ولهذا المعنى اضطررنا نحن فى هذا الكتاب أن نعرف أصول الشريعة ، فإن أصولها إذا تؤملت وجدت أشد مطابقة للحكمة مما أول فيها ، وكذلك الرأي الذى ظن فى الحكمة أنه مخالف للشريعة يعرف أن السبب فى ذلك أنه لم يحط علماً بالحكمة ولا بالشريعة، ولذلك اضطررنا نحن أيضاً إلى وضع قول أعنى "فصل المقال فى موافقة الحكمة للشريعة" [٤٩].

بقي أن نوجز حول موضوع رؤية الله ، ومازلنا مع الكشف ، فهو يعرض رأي نفاتها المعتزلة على أساس أن المرئي جسم ، ويعرض لقول الأشاعرة بانتفاء الجسمية مع جواز الرؤية لما ليس بجسم بالحس . ويرد عليهم جميعاً فيرى أن الشرع لا يقصد تعريف الجمهور بأنه ليس بجسم بل لما ضرب المثال على نفسه ضربه بمتخيل هو النور . ومن أنكر الرؤية أسقط الشريعة . وهذه مثالات للعامة ، والناس ليسوا سواسية في التعليم ، وعليه فالرؤية معنى ظاهر ، ولا تعرض فيه شبهة إذا أخذ الشرع على ظاهره أعني إذا لم يصرح فيه "في الرؤية" بنفي الجسمية ، ولا بإثباتها[٥٠]

هنا أوضحنا حتى الآن موقف ابن رشد من الأنسنة "التجسيم أو التشبيه" ونقده للمتكلمين حولها . وعلينا الآن أن نعالج النقطتين الثانية والثالثة من خطة البحث (أعلاه) أعني : حقيقة ابن رشد على ضوء ما تقدم : هل يقول بحقيقة واحدة لها مستويات بحسب المخاطب . والثانية هل هو من الموفقين بين الدين والفلسفة أم من الفاصلين بينهما أم له موقف ثالث .

معظم فلاسفتنا القدامى يتحدثون بألسنة كثيرة أي يتعدد الخطاب[٥١] عندهم بحسب المخاطب وأنواع الخطاب عند ابن رشد – ولا شك أنه موجود عند الغزالي[٥٢] وهو على إطلاع جيد على الغزالي – ثلاثة : الخطابي ، والجدلي ، والبرهاني ، وهذا في الأصل تقسيم أرسطي لكن ابن رشد لا يتحدث عن أصناف القياس ومرتبتها من التصديق منطقياً فقط كما فعل أرسطو ، بل يقيم على أساسها تمييزاً اجتماعياً بين الناس ، أهل البرهان ، والجمهور ، وبينهما الجدليون (يقصد المتكلمين) .

ويرى ابن رشد أنه لا خلاف بين النظر البرهاني في (الفلسفة ، العقل) وبين الشرع (الوحي) ، لأن ما يصل إليه البرهان إما عرّف الشرع به ، وإما سكت عنه ، والمسكوت عنه يمكن استنباط معانيه بالبرهان والعقل كما يفعل الفقيه مع المسكوت عنه من أمور الفقه والشريعة . وإن كانت الشريعة لم تسكت عنه ، فإن كان موافقاً للبرهان فلا قول هناك ، وإن خالفه[٥٣] يؤول ، وللتأويل[٥٤] شروطه ، والمسلمون مجمعون على التأويل ، لكن السؤال هو لماذا كان في الشرع ظاهر وباطن ، ويجيب ابن رشد لأن الناس مختلفون في مستويات عقولهم[٥٥] وإدراكهم ، فيخاطبون هكذا ، ولا يحدد التأويل بالإجماع " لأنه ليس يقينياً ويصعب الحصول على الإجماع، والعقل له الحق أن يؤول ما أجمع عليه المسلمون وبالعكس" [٥٦] .

وفي فصل المقال كما في الكشف عن مناهج الأدلة ، يعيد أو يوضح نفس ما ذكرناه عن تهافت التهافت "حول عدم جواز الإفصاح بالبرهان ، والمؤول للجمهور ، وأن فاعل ذلك كافر ضرورة وإبقاء العامة عند الظاهر . لماذا لجأ ابن رشد إلى أنواع الخطاب هذه ؟ في رأيي أنها لا تتعلق بمشكلة "التوفيق بين الدين والفلسفة" كما هو شائع، وكما سنوضح ؛ وإنما تتعلق بمسألة أخطر وهي أن أنواع الخطاب تصبح خلاصاً لموقف الفيلسوف العقلاني المستقل – وليس الرافض للدين جملة وتفصيلاً فهذا لا مشكلة عنده – وإنما موقف العقلاني المستقل في بناء فلسفته عن المسلمات الدينية ، كمصادرة كما يفعل المتكلم – على العكس مثل هذا الفيلسوف (وأنا أرى أن معظم فلاسفتنا هم من المستقلين[٥٧] في بناء فلسفتهم) مع عدم رفضهم للدين فإن فلسفتهم لا تتطابق مع النص الديني ، سواء في التصور والتعبير عن الحقيقة ، أو في المحتوى ، فكيف يبرر "خصوصيته" دون أن يتهم بخروج عن النص الديني ، أو الحقيقة كما يراها الدين ، هنا وجدوا الحل في أنواع الخطاب ودرجات الحقيقة ، وهكذا يحاول الفيلسوف أو العقل الفلسفي الذي يشعر بأنه مصدر الحقيقة وصانعها أن يحتفظ لنفسه بدائرة يتحدث فيها مستقلاً ، بحسب قناعاته دون خوف من سلطة مرجعية أو



سياسية ، أنه أي العقل العربي وجد نفسه في وضع عليه فيه أن يُعقل اللامعقول على حد قول "علي حرب" ومحمد آركون[a] " .

هنا نصل إلى النقطة الأخرى في مخطط البحث ، وهي – على ضوء – ما قدمناه عن الأنسنة عند ابن رشد ، هل كان موفقاً[b] أم فاصلاً[c] ، أم مع موقف ثالث، حول الدين والفلسفة ، أو العقل والعقل .

ما الأمر الثابت في النص الديني والذي يوصي ابن رشد الحكيم بعدم تجاوزه؟ الثابت عنده في الشرع هو : وجود إله واحد ، له صفات ، الوحي الإلهي ، وجود عناية ووجود معاد . ويرى ابن رشد أن الحكماء لا يجوزون التكلم في مبادئ الشرائع لأنها أمور إلهية تفوق العقول البشرية ، والإقرار بها شرط في وجود الشرائع التي هي الأخرى ضرورية لتدبير سلوك الإنسان "وينبغي ألا يتعرض بقول مثبت أو مبطل في مبادئها العامة مثل هل يجب أن يعبد الله أو لا يعبد ، وأكثر من ذلك هل هو موجود أم ليس بموجود ، وكذلك يرون في سائر مبادئه مثل القول في وجود السعادة الأخيرة وفي كيفيتها . لأن الشرائع كلها اتفقت على وجود ضروري بعد الموت ، وإن اختلفت صفة ذلك الوجود ، كما اتفقت على معرفة وجوده وصفاته وأفعاله ... فهي بالجملة لما كانت تنحو نحو الحكمة بطريقة مشتركة للجميع ، كانت واجبة عندهم أن الفلسفة إنما تنحو نحو تعريف سعادة بعض الناس العقلية ، وهو من شأنه أن يتعلم الحكمة، والشرائع تقصد تعليم الجمهور عامة ومع هذا فلا نجد شريعة من الشرائع إلا وقد نبهت بما يخص الحكماء وعنيت بما يشترك فيه الجمهور . ولما كان الصنف الخاص من الناس إنما يتم وجوده وتحصيل سعادته بمشاركة الصنف العام كان التعليم العام ضرورياً في وجود الصنف الخاص وفي حياته، أما في وقت صباه ومنشئه فلا يشك أحد في ذلك وأما عند نقلته إلى ما يخصه فمن ضرورة فضيلته ألا يستهين بما نشأ عليه وأن يتأول ذلك أحسن تأويل وأن يعلم أن المقصود بذلك التعليم هو ما يعم لا ما يخص وأنه إن صرح شك في المبادئ الشرعية التي نشأ عليها أو

بتأويل أنه مناقض للأنبياء صلوات الله عليهم وصاد عن سبيلهم فإنه أحق الناس بأن ينطلق عليه اسم الكفر[٥٩] ....) .

هذا الإصرار من ابن رشد على العام ، الذي هو واجب الشرائع ، وهذا التأكيد على عدم إلغاء العام (الشريعة) للخاص "الفلسفة أو الحكمة" يكشف لنا تعددية الخطاب وضرورته ، كما يكشف أن الفيلسوف له حقيقته ، وهي فعلاً الحقيقة نفسها التي في باطن الشريعة ، لا الذي يظهر منها بحسب العام أو الجمهور . والمشكلة هنا ما هي هذه الحقيقة التي هي ما يعرفه الخاصة وهو باطن الشريعة ؟ من يؤشر باطن الشريعة ؟ والجواب الفلاسفة ، الحكماء وعلى حد تعبيره العلماء الذين هم ورثة الأنبياء[٦٠] .

هذا مهم جداً ، لمعرفة الحقيقة عند ابن رشد ، لا تعددها ، نعم ليس هناك حقيقة واحدة مطلقة ، فالعوام لهم حقيقتهم التي تضبط سلوكهم ، والفيلسوف (الخاص) له حقيقته وهي الحقيقة بالنسبة له ، ومعنى ذلك أن الحقيقة عند ابن رشد واحدة ، وأنها هي فلسفته ، وأنه يفهم باطن الشريعة بموجبها فبالنسبة له ، لا توجد إلا حقيقة واحدة – غير ما نشأ عليها – وعندما يصبح من الخاصة عليه ألا يمسها بسوء ، وأن يبقيها محترمة ، لأنها مفيدة للعامة بمعنى آخر لو ارتفع كل الناس إلى مستوى الخاصة لما كان هناك سوى حقيقة واحدة ، وكيف نعلم أننا على حق في هذا التخريج؟

دائماً نجد أن ابن رشد مع تأكيده على وجود ثلاث حقائق ، عامية ، ووسطى ، وخاصة ، أو خطابية ، وجدلية ، وبرهانية ، فإنه عندما يتكلم عما لم يصرح به الشرع أو الذي له باطن ، وهو ما يختص بمعرفته الخاصة والحكماء فإن ابن رشد يصرح بأن الله تلطف بعباده ممن لا سبيل لهم إلى البرهان بأن ضرب لهم أمثالها وأشباهها وبالأدلة المشتركة للجميع (للجدليين والخطابيين) ولهذا انقسمت الشريعة إلى ظاهر وباطن ، وهذا معناه ونكرر أنه لو ارتفع العامة إلى مستوى الخاصة لما كان

هنا في الشريعة ظاهر وباطن بل حقيقة واحدة من جميع الوجوه ، ولما احتيج إلى التأويل ، لأن التأويل، لأن التأويل هو تأويل للمظاهر أى للخطاب الظاهر المرموز والمستعمل لأشباه الحقائق، وعليه لا تأويل إذا كان الأسلوب واضحاً مباشراً يضع النقاط على الحروف ، وعندئذ لا حاجة أيضاً للفيلسوف للتأويل ولا لأنواع الخطاب. هكذا تتضح لنا الحقيقة وهى أن ابن رشد يقول بحقيقة واحدة ، هى الحقيقة الفلسفية ، التى يسبغها الفيلسوف على باطن النص الشرعي (أو النص الديني). وفعلاً نجد ابن رشد يعطي النص الديني مضمون فلسفته وهى فلسفة أرسطو، وكما أوضحنا فى بحوث سابقة ، كما هو مجمع عليه من دراسية ، وهذا ما فعله مع مشكلة أصل العالم وعلاقة الله بالعالم مع الآيات التى تتحدث عن العرش أو الماء والسماء والدخان وفتق السماوات والأرض أو فتق المادة التى منهما تكونتا "رتقا ففتقناهما" ويتحدث عن العناية الإلهية بما يعود إلى "المحرك الذى لا يتحرك" والله كعلة غائبة فقط . كما فصلنا ذلك فى كل كتبنا ومناقشتنا عن مذهب ابن رشد الأنطلوجي[٦١] .

ونعود فنقول أن ابن رشد ينتهي حول هذه المشكلة إلى أن فى الشرع أموراً ثابتة لا يجوز تأويلها، وأخرى لابد من تأويلها[٦٢] من قبل أهل البرهان . هكذا يترك ابن رشد الباب مفتوحاً للخاصة - فيما عدا المبادئ - أعنى للتأويل ، علماً بأن هذه المبادئ الثابتة لا تجدي فى الأمور التفصيلية ، والتى فى الحقيقة موضع الانقسام عند المفكرين والفلاسفة وحتى المتكلمين إلى فلسفات ومذاهب واجتهادات - وبالتالي نجد أن الحكيم أو المفكر ، عندما ينظر فى مشكلات الفلسفة لن يجد أمامه تفاصيل وحلولاً فى النصوص الدينية - على المستوى التفصيلي - ليوفق أو لا يوفق . لذلك فهو "يجتهد" لإعطائها - أى النصوص - وجهة نظره ، هو ، فلسفته هو وهذا ما فعله ابن رشد فى فهم النص الديني حول العالم وإيجاده بما لا يخالف فلسفته الأرسطية ، سواء على مستوى الظاهر أو الباطن رأى الصنع من مادة أولى . وفسر

الصنع أو الخلق "فى القرآن بمعنى أن فعل الله والأجرام السماوية " يزيد على التحريك . وجمع الهيولي بالصورة ومساعدة "المبرز" أو المواطئ فى استمرار نوعه بالأفراد . هكذا نحن نعتقد أنه لا توجد مشكلة توفيق أو فصل ، بين الدين أو الفلسفة بل مشكلة إعطاء النص الديني فلسفته نفسها ، فإن تعذر عليه ذلك التزم الصمت وجعل الظاهر للعامة كافياً ، كما فى المعاد الجسمانى أو المعاد عموماً (٦٣) .

وهكذا يوظف ابن رشد النص الديني لصالح فلسفته ، ويجعل بذلك فلسفته هى الحقيقة وهى الفيصل والحكم فى فهم الشريعة ، وهكذا تصبح الشريعة – على مستوى الخاصة ، على مستوى الحقيقة – كأنها غير موجودة ، أو لنقل ظلاً للفلسفة فى كتبه المسمات توضيحية أو عامة كالكشف أو فصل المقال وإلى حد ما "تهافت التهافت" هو ناظر فى الشريعة ، ينطقها فلسفته . أما فى كتبه الخاصة ، المجاميع والشروح والتفاسير ، فهو فيلسوف لا صلة له بإشكالية الصلة بين الدين والفلسفة ، ليس يشغله هذا الهاجس لا سلباً – فصل – ولا إيجابياً – دمج واتصال وتوفيق – ولا يعنى أنه لم يشتغل بهذه المشكلة ، وأنه يفصل بينهما كما يرى محمد عابد الجابري لأنه ليس منشغلاً بالمشكلة فى هذه الكتب الخاصة ، لكنه منشغل بإشكالية الدين والفلسفة فى كتبه العامة ، لأنه هاهنا توجد قضية اجتماعية ، هى الرأي العام ، وهنا يوجد الخطر وعليه تفاديه . ومع ذلك فإن ابن رشد لم يخرج عن حقيقة آرائه الخاصة – حتى فى هذه الكتب التى حاول فيها التعرض للشريعة أو النص ، بالطريقة التى أوضحنا حدودها فيما تقدم حتى الآن بمعنى أنه فى تصديه للصلة بين النص وتأويله ، أو بين الشريعة والفلسفة ، يصل أى شئ بأي شئ أو يفصل أى شئ عن أى شئ ، فى الواقع هو لا يصل ولا يفصل ، أنه يصل فلسفته بفلسفته أى أن يصل تأويله للنص بموجب فلسفته هو ، بفلسفته هو – فنحن هنا على مستوى الخطاب الخاص بين خيارين : حقيقة واحدة هى الحقيقة الفلسفية يسبغها على النص الديني (كتبه العامة) أو نفس الحقيقة يذكرها بدون رجوع إلى أى نص فى كتبه الخاصة .

وفى كل الأحوال فالحديث عن قطع "ابن رشد" ومعظم فلاسفتنا كالفارابي وابن سينا يبدو غير وارد هنا ، لأن المرء لا يقطع بين نفسه وفلسفته .

بقي هناك تنفيذاً لمخطط البحث ، الرقم (٤) إلى أى حد يمكن الكلام عن وجود "انسنة" عند ابن رشد بمعنى : المذهب الإنساني ، بمعنى التقليل من النقل ، وزيادة الاعتماد على العقل البشرى ، بشكل مواز لحركة التنوير ، ومحاربة ضيق الأفق وعدم التسامح ، وأيضاً بمعنى القيم الإنسانية .

هل نجد عند ابن رشد شيئاً من هذا ؟ وأيضاً بالنسبة لمذهب التأليه والربوبية ، هل عند ابن رشد فكرة اله واحد سبب أول ، لكنه محدود التدخل ، بل كأن الكون أسبابه مستمرة مع عدم تدخله وعدم الاكتراث به "فكرة مالك البيت الغائب عنه – أعلاه ؟

قبل الإجابة نقول إن هناك ميلاً خصوصاً عند مؤرخي الفكر الأوربي وأيضاً عند بعض مفكرينا المحدثين أن "النزعة الإنسانية" بمعنى مشروعية العقل والإنسان فى دراسة نفسه وأحواله العقلانية (على النمط النقدي والأوربي فى عصر النهضة) غريبة عن الثقافة العربية الكلاسيكية[٦٤] . كذلك يؤكد أركون على وجود تجربة إنسانية(هيومانزم) فى تاريخ الثقافة العربية الإسلامية حدثت فى القرون الأولي الإسلامية (الثاني والثالث) على وجه الخصوص ثم نسيت وأهملت من قبل الفكر العربي الإسلامي نفسه منذ حصول رد الفعل السني فى القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي (ردة الفعل ضد المعتزلة والعقلانية أيام المتوكل والقادر) وهى ليست منسية فقط بل مرفوضة من قبل الاستشراق الذى يرفض أن يخلع عليها اسم تلك التجربة الشهيرة التى يشدها الغرب فى القرن السادس عشر والسابع عشر . والتى اعتبرت خاصة به (ليس هناك نزعة إنسانية إلا إنسانية الغرب) كما أنها مرفوضة من قبل التيار الأصولي الإسلامي المعاصر والذي يريد التشديد على الأصل الإلهي الصرف للرسالة الإسلامية . أصحاب وجود نزعة وحركة إنسانية فى تاريخنا

القديم الإسلامي يستشهدون بظهور ثقافة جديدة وحضارة جديدة خلاقة فى منطقة العراق ، إيران فى الشرق ، والأندلس فى الغرب علمي (٢٣٦ — ٤٤٢ هـ) يمثلها علماء ومؤرخون وفلاسفة وأدباء موسوعيون، لهم ثقافة واسعة ومنفتحون على مختلف الثقافات المحلية للعالم الإسلامي مثل الجاحظ والتوحيدي وابن العميد والصاحب بن عباد ومسكويه وابن سينا والقاضي عبد الجبار وأخوان الصفا وابن جنى وابن فارس[٦٥] والخوارزمى .. ألخ .

على هذا الأساس نحن نعتقد أن ابن رشد يقع فى الطليعة من الإنسانيين فى الثقافة العربية الإسلامية ، بل فى فترة أواخر القرون الوسطى ، وعصر النهضة حتى فهو عقلاني دعا إلى التواصل الحضاري ودافع عن "عالمية الفكر" وثقافته موسوعية . بالإضافة إلى أنه أثر فى أوروبا وفى الحركة الإنسانية[٦٦] "الهيومانيزم" فيها ، وكان ملهما لكثيرين طيلة العصور الحديثة ، كما أن رواد النهضة العربية مطلع هذا القرن كان مثلهم ورائدهم ونموذجهم مفكراً حراً رشيداً مثلاً هو ابن رشد ، وحديثا فهناك فى شرق العالم العربي ومغربه دعاة للإقتداء بابن رشد ممثلاً للاتجاه العقلاني: الإنساني البشري[٦٧] .

بالنسبة لمذهب التأليه والربوبية ، لاشك أن ابن رشد بحسب كونه يمثل أرسطو، فإن الله عنده مجرد محرك غائي ، وبالتالي فهو أقرب إلى مذهب "الدييزم" منه إلى "الأنسوية" أى تصور الله بصورة شخص ، أو مشخص. وقد رأينا أول هذا البحث من نص عن تهافت التهافت كيف عاب ابن رشد على المتكلمين أن الله عندهم "إنسان أزلي". من جهة أخرى لا يمكن نسبة ابن رشد إلى الشخصانية ، أقصد وجود اتجاه عنده بأن إصلاح الفرد يكون عن طريق فردي ، عن طريق "كماله الروحي الذاتي" أو" لا يغير الله ما بقوم حتى يغيروا وما بأنفسهم ، ذلك أن ابن رشد وعلى منوال أفلاطون ، يرى أن الإصلاح يكون مبرمجاً واجتماعياً ، وتقوم به الدولة والعائلة ، على أساس منهج تعليمي وقيمي وتربوي عام ، كما يتضح من شرحه لجماع جالينوس[٦٨] لجمهورية أفلاطون .

هذه هي ملاحظاتنا على المعاني الأخرى "للأنسوية" عند ابن رشد وهي في الواقع تستحق كل منها بحثا خاصاً أو محوراً شاملاً بعنوان الاتجاهات الإنسانية والأنسوية عند ابن رشد .

• هوامش

١. لتوضيح أن كتاب ابن رشد "تهافت التهافت" لا يعبر عن رأيه الخاص تماماً برغم أنه لا يعارض فلسفته الخاصة عموماً، وذلك أن ابن رشد في عدة مواضع عندما يعرض لمسائل دقيقة ، ينبه إلى أن إنشاء الكلام عنها ، أو أن هذا الموضع ليس موضع الكلام فيه بمستوى أهل العلم ، وهكذا ، أنظر تهافت التهافت ، طبعة بويج ص ٢٩ ، ٤٧ ، ٦٠ ، ١٢٦ ، ٢٠٩ ، ٣٥٣ ، ٣٥٦ ، ٣٥٨ ، ٤١٠ ، ٤٣٠ ، ٥٨٨ ، ولذلك يرى أحد الدارسين، خطأ قول محمد عمارة أن هذا الكتاب "هو الحق كتبه المؤلفة التى عبر فيها عن رأيه الخالص وموقفه المتميز بأن نطلب فيه موقف ابن رشد الفيلسوف، محمد عمارة ، المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد ، دار المعرف ، القاهرة ١٩٧١ ، ص ٢١ ، أنظر لحكم ابن أدب: ازدواجية الخطاب الفلسفي لدى فلاسفة الإسلام — رسالة ماجستير - بإشرافي قسم الفلسفة جامعة بغداد ١٩٧١ ص ١٦٦ ، ١٧٦ .

٢. فلسفة ابن رشد ، بضمنها : فصل المقال ، ص ٢١ ، والكشف عن مناهج الأدلة ص ١٢٣ ، القاهرة ١٣١٩ .

٣. عن الغزالي بحثنا المفصل : الغزالي مشكلة وحل ، حيث فصلنا أنواع الخطاب هذه ، وحقيقة موقف الغزالي في آرائه الخاصة ، البحث كله ضمن " دراسات في الفكر العربي الإسلامي " ، ط ١ ، ص ٢١٥ — ٢٤٧ ، وخصوصاً ص ٦٤، فما بعد .

٤. لتوضيح أن كتاب ابن رشد "تهافت التهافت" لا يعبر عن رأيه الخاص تماماً برغم أنه لا يعارض فلسفته الخاصة عموماً، وذلك أن ابن رشد في عدة مواضع عندما يعرض لمسائل دقيقة ، ينبه إلى أن إنشاء الكلام عنها ، أو أن هذا الموضع ليس موضع الكلام فيه بمستوى أهل العلم ، وهكذا ، أنظر تهافت التهافت ، طبعة بويج ص ٢٩ ، ٤٧ ، ٦٠ ، ١٢٦ ، ٢٠٩ ، ٣٥٣ ، ٣٥٦ ، ٣٥٨ ، ٤١٠ ، ٤٣٠ ، ٥٨٨ ، ولذلك يرى أحد الدارسين، خطأ قول محمد عمارة أن هذا الكتاب "هو الحق كتبه المؤلفة التى عبر فيها عن رأيه الخاص وموقفه المتميز بأن نطلب فيه موقف ابن رشد الفيلسوف ، محمد عمارة ، المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد ، دار المعرف ، القاهرة ١٩٧١ ، ص ٢١ ، أنظر لحكم ابن أدب : ازدواجية الخطاب الفلسفي لدى فلاسفة الإسلام — رسالة ماجستير - بأشرافي قسم الفلسفة جامعة بغداد ١٩٩٧ ص ١٦٦ ، ١٧٦ .

٥. كذلك ص ١٦٧ — ١٦٨ .

٦. حول نصوص المتكلمين مؤيدة ، الخياط : الانتصار ، نشر ينبرج ، القاهرة ١٩٢٥ ص ٣٩ ، والفيومي : الأمانات والاعتقادات ، ليدن ١٨٨٤ ، ص ٤٠ والشهرستاني : نهاية الإقدام في علم الكلام ، نشر وتحقيق الفرد كليوم ، لندن ١٩٦٤ ، ص ١١ وابن تيمية : الرد على المنطقيين ، نشر عبد الصمد شرف الدين ، بومبي ١٩٤٩ ، ص ٣٤٧ .

٧. حـول هذه النقطة يصعب ذكر مردديها من المتكلمين ، ونذكر أسماءهم بحسب ما أوردنا من مصادر وأسماء في كتابـنا : حـوار بين الفلاسفة والمتكلمين ، ط١ ، بغداد ١٩٦٧ ، ص ١٠٨ ، حاشية (٢) ومنهم: البغدادي ، والجويني ، ابن حزم، والأسفرائيني ، والشهر ستاني .

٨. أنظر حاشية (٣) أعلاه .

٩. فـصلت هـذا المبدأ ودواعيه ونتائجه في بحث "مشكلة الصفات وعلاقتها بفكرة المعدوم" مجلة كلية الآداب ، العدد التاسع ١٩٦٦ .

١٠. يقـول التفتازانـي فـي شـرح العقائـد النفـسية الآستانة ١٣٢٦ "ولا استحالة في قدم الممكن إذا كان قائماً بذات القديم واجباً له غير منفصل عنه ، فليس كل قديم إلها ص ٧٨ — ٧٩ .

١١. حوار ص ١١٠ ، حاشية ٦ وكذلك ص ٧٢ ، الحواشي ١١٣ ، ١١٤ .

١٢. أول مـن سماهـا ، ماكدونالـد ، فـي مجلـة Isis راجـع كتابـنا The problem of creation in Islamic Thought, Baghdad, ١٩٦٨, Patt.٢, ch.٣ .

١٣. أوضـحت هـاتين المدرسـتين ودواعيهما ومقدماتهما ونتائجهما ، ولأول مرة في تاريخ علم الكلام ، نفس الموضع أعـلاه مـن حاشـية (١٢) ص ٣٢٣ فما بعد وتأصيل فلسفات الوجود العربية وجدلية التواصل ، دورية آفاق ، عدد (٢) بعنوان الفلسفة والثقافة ، مارس ١٩٨٥ ، ص ٦٧ فما بعد .

١٤. عـن مفهـوم " العلـة الـتامة " ومـرجعياتها ، خـصوصاً في كـتب الفارابـي وابـن سـينا، وكذلك صياغاتها عند المتكلمين ، حوار ص١٠٢ ، حاشية ١٦٩.

١٥. التفاصـيل : حـوار القـسم الثاني ، ص١١٤ — ١٢٢ ، وكذلك موقف الغزالي ص١٢٣ فما ٦٨ فما بعد إلى ص ١٢٩ .

١٦. يقـول الكـستلي المتوفـى سـنة ٩٠١ هــ في حاشـيته علـى شرح العقائد العضوية " ولهذا ترك المتأخرون اعتبار الحـدوث في علـة الحاجـة ، وجعلوا الإمكان مستبداً في ذلك فلزمهم ترك ما تقرر فيما بينهم من أن كل ممكن محدث ، أي مخرج من العدم إلى الوجود، وأن القديم لا يكون معلوماً البتة، وأن الله مختار في جميع أفعاله " ص٥٩ . ونقلـنا في كتابنا حوار عن مخطوط ، أظنه لفخر الدين السـباكي ثلاثة طرق لإثبات وجود الله أو العلة إلى الموجد :

a. طريقة المتكلمين ، علة الحاجة إلى المؤثر هو الحدوث .
b. طريقة الإلهيين وهي الإمكان فقط مع النظر إلى نفس الموجود من حيث هو موجود .
c. طـريقة الطبيعـيين وهـي الإمكـان مـع النظـر إلى الحـركة ، ويقـسمهم الطوسـي شبيها إلى مثل هذا التقسيم الثلاثي ، وحول تفاصيل أخرى طويلة ، حاشية (٨) من ص١٠ — ١١٢ من حوار

١٧. حول تفاصيل ومراجع هذه الفكرة قبولاً ونقداً عند المتكلمين أو الفلاسفة جوار حاشية ٩ ص١١٢ .

١٨. حول هذا الانعكاف ومظاهره ، كتابنا : The Problem op. cit.part ٢ ch٢,pp. ٢٢١ ff

١٩. حـول مـراجع هـذا الـنقد كتابـنا : دراسـات في الفكر الفلسـفي الإسلامي ، بيروت ، ١٩٨٠،مبحث : نظرية الفيض الفارابية (نظرة معاصرة) ص١٢٦ ، فما بعد .

٢٠. بحثنا : تأصيل ص٧٧ وأعظم التفاصيل بين مذهب الذرة عند المسلمين ، ترجمة عبد الهادي أبو ريدة ، القاهرة ١٩١٦، القسم الخاص عن الرازي وهو أحسن ما كتب عنه حتى الآن .

٢١. التفاصيل مجملة في القسم الثاني من حوار ص١٢٣ — ١٢٩ ، ومفصلة في القسم الثالث ص١٢٣ — ٢٨٤ .

٢٢. حول مراجع هذا النقد كتابنا : دراسات فى الفكر الفلسفي الإسلامي ، بيروت ، ١٩٨٠، مبحث : نظرية الفيض الفارابية (نظرة معاصرة) ص ١٢٦ ، فما بعد .

٢٣. أى كتاب عن أرسطو ، وكذلك عن "كانت" أما عن لومونو سوف ، فانظر : كورنفورث — العلم ضد المثالية ، الفصول من ١٣ — ١٩٨ ترجمة إبراهيم كبة بعنوان "البراغماتية والفلسفة العلمية ، بغداد ١٩٦٠ ، ص ١٣ ، وسبيركين وياخوت : أسس المادية الديالكتيكية والتاريخية ، ترجمة محمد الجندي — موسكو ، دار التقدم (بلا تاريخ) ص ٣١ ، وكونستانتينوف : المادية الديالكتيكية ، ترجمة فؤاد مرعى وآخرين فى دمشق، بلا تاريخ ، ص ١٣٧ (اللامادي لا يؤثر فى المادي) وكذلك انجلز : انتى دهوهرنغ ، ترجمة فؤاد أيوب ، دار دمشق ، دمشق ١٩٥٦ ص ٧٥ —٨٠ .

٢٤. دراسات — الفيض — ص ١٣٢ ، وحوار : القسم الأول بفصليه حيث فيه كل جزئيات الفيض فى نصوص الفارابي وابن سينا وآخرين .

٢٥. كتابنا : The problem القسم الثاني ، الفصل الرابع .

٢٦. المحنا إلى ذلك فى الفصل الأول من القسم الأول من كتابنا "مشكلة الخلق" وعن الفارابي : حوار ص ١٩ — ٢٠ ، وعن ابن سينا ص ٤٥ ، مع تفاصيل أخرى كثيرة .

٢٧. الفارابي : الجمع بين رأيي الحكيمين ، ضمن الثمرة المرضية ، نشر ديترش .

٢٨. ابن سينا : تسع رسائل القسطنينية ١٢٩٨ ، ص ٥٨ وما قبلها وانظر حوار قسم أول ص ٤٣ — ٤٥ وحواشيها الغنية .

٢٩. النص قبل ذلك — كما سنوضح لاحقاً — يدل على أنه يقصد الحلين الكلامي والفيضي .

٣٠. المقصود تراكيبه وهيئته وأفراده ضمن أجناسه وأنواعه كزيد ، وهذه الشجرة محدثة فى زمان وبعد إن لم تكن ، لكن الكون لا بدء زماني له ، ولا هو مخترع من لا شئ .

٣١. سورة : الأنعام ، الآية : ٥٩ .

٣٢. فصل المقال ، ضمن فلسفة ابن رشد ، بيروت ١٩٧٨ ، ص ٢٥ — ٢٦ .

٣٣. فصل المقال ، ضمن فلسفة ابن رشد ، بيروت ١٩٧٨ ، ص ١٠٦ ، ١٠٧ .

٣٤. كذلك ص ٤٦ — ٤٧ .

٣٥. كذلك ص ٥٩ — ٦٠ .

٣٦. كذلك ص ٦٠ ، ومع ذلك فإن ابن رشد فى كثير من المواضع فى الكشف بذكر مذهب المعتزلة ، وربما يكون عن طريق كتب الأشاعرة ، بدليل أنه قبل باتهام الأشاعرة — للمعتزلة حول فكرة " المعدوم" وفهمها نفس فهمهم لها أعنى أنهم يقولون أن المعتزلة تضع العدم نوعاً من الوجود — قريباً من القوة أو اليهولي عند أرسطو وأفلاطون ، ص ٥٠ .

٣٧. الكشف ص ٤٦ — ٦٤ .
٣٨. كذلك ص ٩٦ فما بعد .
٣٩. سيوضح لاحقاً أنها طريق العناية وطريق الاختراع ص ٦٠ — ٦٤ وكذلك ص ٩٦ .
٤٠. الكشف ص ٤٨ .
٤١. سورة : غافر ، الآية : ٥٧ .
٤٢. تهافت التهافت ص ٦٠ .
٤٣. تهافت التهافت ص ٢٠١ — ٢٠٤ ، وسنوضح لاحقاً أن هذه تتحرك بأمر من المحرك الذى لا يتحرك ، وهو الله تهافت التهافت ص ١٨٤ — ١٩٢ وأماكن مختلفة من تفسير ما بعد الطبيعة ، مثل مقام اللام ، وعدة ما صنع فى كتابه السماع ، مثل ص ١١٥ ، فما بعد ، إلى ص ١٢٦ ، وكذلك كتاب ما بعد الطبيعة المقالة الرابعة ، خصوصاً ص ١٢٧، فما بعد .
٤٤. الكشف ص ٤٨ — ٤٩ .
٤٥. تهافت التهافت ص ٧ — ٩ وتهافت الفلاسفة ص ٦ ، وكذلك يكرر الغزالي نفس اعتراضه أو بإيجاز ، فى الاقتصاد فى الاعتقاد ، ط ٣ ، القاهرة ١٣٢٧ ، ص ١٦ — ١٧ ، وص ٢٣ — ٢٦ ، ومعراج السالكين ضمن فرائد الألى فى رسائل الغزالي ، نشر زكي الكردي ، القاهرة ١٣٤٤ ص ٤١ فما بعد وباختصار فى الأربعين ، القاهرة ١٣٤٤ ص ٦ وقد قدمنا فى حوار ص ١٩٣ — ١٥٩ حلاً لإشكال الغزالي هذا ، وهو قريب جداً من مذهب ابن رشد الذى نعرض له موجزا الآن وسنفصله عند الكلام عن مذهبه الخاص لاحقاً من هذا البحث .
٤٦. الكشف ص ٤٩ .
٤٧. كذلك ص ٥٣ وسنعرض له بعد قليل .
٤٨. تهافت الفلاسفة ص ٥٢ — ٥٣ .
٤٩. لأن ابن رشد وسائر فلاسفتنا ما عدا مدرسة الرازي الطبيب وأبى البركات البغدادي — يربطون الزمان بالحركة ، لكنهم يسمون زمان ما ليس بمتحرك ، مثل الله ، بالدهر والسرمد ، أنظر كتابنا : الزمان فى الفكر الديني والفلسفي القديم ، بيروت ١٩٨٠ ، مذهب أرسطو وأتباعه ، وهو نفس موقف المتكلمين أعنى ربط الأزمان والمتزامن بالحركة ، أما موقف الرازي وأبي البركات فهو أن الزمان مقياس الوجود ، سواء كان الموجود متحركاً أو غير خاضع للحركة والسكون مثل الله .
٥٠. تهافت التهافت ص٦٥ — ٦٨ .
٥١. تهافت التهافت ص٧١ .
٥٢. ص١٧ — ٢٢ .
٥٣. الكشف ص٤٩ ، وكذلك يرد هذا النقد لأدلة المتكلمين أنها ليست برهانية في كتبه الأخرى ، مثل تهافت التهافت ص١٧ — ٢٢ .
٥٤. الكشف ص٥٠ — ٥١ .



٥٥. الكشف ص٥١ — ٥٢ .

٥٦. الكشف ص٥٣ — ٥٤ .

٥٧. وسنوضح ذلك في كتبه الخاصة عند عرض مذهبه .

a. الكشف ص٥٤ — ٥٥ .

b. الكشف ص٥٥ ، وص١٠٣ فما بعد .

C. كذلك تهافت التهافت ص٩٢ ، ويكرر نقد ابن رشد للأشاعرة ومنكري السببية توما الأكويني .

٥٨. Aquimas : The Summa contra Gentiles, London ١٩٢٣, vol.٣, part٢,p,١٦٥-١٧٢ Thoms .

i. وحول التفاصيل عن نتائج نفي السببية ، ونفاتها ، كتابنا : مشكلة الخلق بالإنجليزية — السابق ذكره — القسم الثاني ، الفصل الثاني ، ص٢٧٤ ، حاشية (٤) وص٣٥٢ ، الفصل الثالث من القسم الثاني ، حاشية (٣) .

٥٩. الكشف ص٦٠ — ٦٤ ومفصلا ص٩٦ — ١٠٦ .

٦٠. الكشف ص٩٦ — ١٠٩ .

٦١. دراسات ، مبحث الفيض ، ص ١١٤ — ١٦٥ .

٦٢. كنا لخصناها تلخيصاً مركزاً فى مبحث : تأصيل فلسفات الوجود .. ص ٧٧ فما بعد ، وقدمنا نصوصاً كاملة عن مفاصلها الكبرى من كتابات الفارابي وابن سينا على الخصوص فى الفصلين الأول والثاني من كتابنا حوار القسم الأول كله ص ١٧ — ١٠٤ .

٦٣. أنظر ما تقدم نقد الفيضيين للمتكلمين .

٦٤. مراجع هذه المبادئ فى كتب الفارابي وابن سينا وبهمنيار .. إلخ كلها مفصلة ، مع محتوى كل إشارة فى الحاشية رقم (٣) من ص ١٢٠ — ١١٦٥ من بحثنا "الفيض" وكذلك مواضعها فى حوار ، ص ١٧ — ١٠٢ عن كتابات الفارابي ابن سينا .

٦٥. تأصيل/ تهافت التهافت ، تهافت الفلاسفة ، وكتابنا : حوار ، لمعرفة تفاصيل هذا الحوار .

٦٦. قدمنا نقد عدد كبير من الناقدين لنظرية الفيض ، فلاسفة قدامى ، وأهل الكلام وعدد من الدارسين المحدثين من عرب وغير عرب ، بحثنا (نظرية الفيض ١٣٣ — ١٦٢) .

٦٧. ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة ، بوريج ، بيروت ١٩٤٨ ، ج ٣ ، مقالة اللام ص ١٤٩١— ١٥٠٥ وكذلك من ١٦٥١، ودراسات السابق ص ١٤١ ، حيث أوردنا نص كلام ابن رشد .

٦٨. فصل المقال ، ص ٢٤ فما بعد .



نقد فلسفات الوجود فى ضوء مذهب ابن رشد

1 المبحث الأول
نقد فلسفات الوجود في ضوء مذهب ابن رشد

ابن رشد شأنه شأن كثير من فلاسفتنا ، وخصوصاً الغزالي لا يمكن أن يكتب عنه ذلك أنه يتكلم بحسب المخاطبين ، كما أن كتبه بعضها تعبر عن رأيه الخاص الحقيقي ، وبعضها حجاجية دفاعية بحسب وجوده في بيئة وأحوال محددة، سلطوية ، أو إسلامية ، أو مذهبية بحسب السائد في زمانه ومكانه ، ابن رشد لا يكتب بلسان واحد ، ولا لهجة واحدة ، ففي كتبه الحجاجية ، والبعض يسميها "التوفيقية" مثل "تهافت التهافت" [1] و"الكشف" و"فصل المقال" نجده يعالج موضوعات شائعة في زمانه مثل الصلة بين الدين والفلسفة ، وقضايا التأويل ، ومسائل الله والصفات وعلاقته بالعالم، ومسألة الاجتهاد والعودة إلى الأصول ، بأسلوب أقرب إلى المستوى الخطابي ، ذلك أن ابن رشد – بعد الغزالي – يقسم الأقيسة إلى ثلاثة أصناف – برهانية وجدلية وخطابية ، وبناء على ذلك يقسم الناس إلى فئات ثلاث مقابلة لتلك : هم أصحاب البرهان ، فالجدليون ، فالخطابيون، وابن رشد يعني بأصحاب البرهان الفلاسفة أو الخاصة – وبالخطابيين جمهور الناس ، وبالجدليين المتكلمين ، ويوصي باستعمال الإكراه مع العوادم ، والإقناع مع الخاصة [2]، وكأنه يتكلم بلسان الغزالي [3] الذي يوصي باستعمال الحديد أو السيف مع العامة !

لذلك يجب تصنيف كتبه بحسب هذه المستويات ، لكن الإشكال هنا أقل مما هو بالنسبة للغزالي ، لماذا لأن ابن رشد في الغالب والمهم يستمر على مذهبه الخاص حتى في كتبه الحجاجية ، المشار إلى بعضها أعلاه ، ولو بأسلوب ولغة فيها تغميض وتستر أحياناً يستطيع الكشف عما وراءه الدارس المتفهم لكل كتبه وفلسفته ،

ابن رشد في هذه الكتب الحجاجية يقرب الدين من الفلسفة ، من مذهبه ، وليس العكس .

ومع ذلك فإن اعتمادنا الأكبر في عرض مذهبه الخاص يعتمد على كتبه الخاصة ، أعني التي تعبر عن رأيه من جهة ، وتعبر عن "الفلسفة" وليس عن صلة الفلسفة بالدين ، بأسلوب آخر ابن رشد يتحدث عن خاصة وعامة والخاصة هم الفلاسفة، والعامة ، يخاطبهم الدين أو هي من نوع "المضنون[4] به على غير أهله" عند الغزالي ، وهي كتب لها جوها الخاص ، وتحتكم إلى العقل وأقوال الفلاسفة وليس إلى نصوص في الدين وأصحاب المذاهب الكلامية الشائعة ، ومن أهم هذه الكتب تلاخيص لكتب أرسطو المعروفة وشروح عليها، وخصوصاً تفسير ما بعد الطبيعة ، ومجموعة رسائله.

وإذا كنا أوضحنا هذه المسألة المنهجية لابد أن أوضح شيئاً آخر وهو أنني سأتجنب – جهد الإمكان – تخريجات الدارسين حول الموضوع الذي عنونا به هذا البحث ، لأن ذلك موضوعاً شائكاً ومتعدد الأوجه ، فما أكثر الآراء حول قراءة ابن رشد ، ونصوصه في مشكلة الوجود هذه ، وسيكون جهدا لا يقع في صميم البحث وإنما على ضفافه ، وربما سنحت فرصة أخرى إنجاز مثل هذا المشروع ، لكن في كل الأحوال الاحتكام هو إلى ابن رشد نفسه ، بعيداً – ما أمكن – وإلا عند الضرورة – عن قراءات الدارسين واجتهاداتهم وأيديولوچياتهم ، ومن خلال عرض ابن رشد لمذهبه ونقده للمذاهب الأخرى على ضوئه وأمامنا هنا طريقان ، فإما أن نبدأ من نقده للمذاهب، لنوضح من خلال النقد مذهبه ، ثم نفصل مذهبه ، وإما نفعل العكس فنبدأ بعرض مذهبه ثم على ضوئه نعرض نقده للمذاهب الأخرى ، والأمر في الحالتين متداخل أعني من أي نقطة بدأنا في المذهب أم من النقد سنجد من الصعوبة بمكان إمكان الحديث عن نقده ثم عن مذهبه أو بالعكس ، ولذلك ، ربما اضطررنا أحياناً إلى

اجتزاء النص هنا ، وإعادة ذكره مفصلاً أو كاملاً هناك وهكذا . ونحن لسنا على يقين من السبيل الذي سلكه ابن رشد ، أتراه بدأ بانتقاد مذاهب الوجود متى استقام له مذهبه الخاص من خلا هذا النقد أو قل كنتيجة له ، أم أنه اختار مذهبا ، وعلى أساسه انتقد مخالفيه ؟ صحيح أن منهج أرسطو الذي ربما سار عليه ابن رشد — ولابد أنه سار عليه في شروحه على الأقل — هو منهج له أربع خطوات ، تبدأ بتحديد المشكلة ، ثم جلب الحلول لها ، ثم نقد هذه الحلول ثم إعطاء البديل أو تقديم المذاهب المختارة ، على أننا لا نعرف دواخل النفوس للمفكر ، فربما أعجبه هذا المذهب أو ذاك ، ثم على أساسه راح ينقد المذاهب المخالفة ، ربما العكس حصل ، ويحصل ومع أننا على يقين من أن ابن رشد يعتبر مذهب ابن رشد هو اليقين عينه وأن فلسفته هي غاية ما يمكن أن تصل إليها العقول(*) ، فإن ذلك لا يسمح لنا بأكثر من ذلك ، أعني أنه يجوز أن يكون حكما لاحقا بعد إطلاعه على المذاهب ونقده لها ، أو العكس .

وقد وجدت أن الاحتكام إلى التسلسل التاريخي أنسب ، فإذا كان نقد ابن رشد ينصب بالدرجة الأولى في مسألة الوجود على الحل الكلامي من جهة والحل الفيضي من جهة أخرى ، يكون من اللازم على أن أعرض لهذين الحلين بخطوطهما الكبرى ، والتي هي مثار نقد ابن رشد لاحقاً ، ثم النقد الموجه لكليهما قبل ابن رشد، وعندئذ نقدم نقد ابن رشد ، ثم نختتم بمذهبه الذي سيكون واضحاً أو قد اتضح.

وعليه يمكن وضع المفاصل التالية لبحثي كما يلي :

أولاً– نقد ابن رشد للمذهب الكلامي حول مشكلة الوجود ، ويتضمن هذا :

أ) توضيح للمذهب الكلامي في أصل العالم .

ب) نقد الفيضيين المسلمين (الفارابي وابن سينا) لهذا المذهب .



جـ) نقد ابن رشد للمتكلمين في هذه المسألة .

ثانياً – نقد ابن رشد للحل الفيضي :

ويتضمن هذا :

أ) توضيح للحل الفيضي في أصل العالم .

ب) نقد المتكلمين (الغزالي) لهذا الحل .

جـ) نقد ابن رشد للفيضّيين في هذه المسألة .

ثالثاً – مذهب ابن رشد الخاص في فلسفة الوجود

رابعاً – تقويم لما قدمه ابن رشد في هذه المشكلة الكبرى

أولاً – المذهب الكلامي في أصل العالم

أ) توضيح للمذهب الكلامي في أصل العالم في خطوطه المهمة :

منذ أوغسطين على أبعد احتمال إستجد في الميدان الفلسفي حول مشكلة الوجود حل جديد على المطروح اليوناني والروماني والشرقي القديم (في وادي الرافدين، ومصر القديمة) أي على المطروح عالمياً آنذاك مفاده أن الله أوجد العالم من لا شيء ، وليس من ذاته ولا من مادة أولى ، وليس على سبيل الفيض ، العالم مخلوق من العدم في الزمان CreationEx-nihili intime ويمكن إجمال الخطوط العريضة لهذا الحل الكلامي في النقاط التالية :

١- العالم محدث من عدم وجوبا .

٢- الله فاعل مختار وليس مطبوعا .

٣- العالم متأخر في وجوده عن الله .

٤- الله كامل لا يتغير .

ومعنى أن العالم حادث هو أنه لم يكن – ولو جزء من الثانية – مع الله منذ

الأزل ، ثم كان ، ووجب أن يتقدم الفاعل على فعله تقدما زمانيا ، أو إن شئنا قلنا واجب أن يكون الله وحده ، ثم يكون ومعه العالم أي أن المتكلمين أصروا على الحدوث بالزمان[٦] .

وهذا أولاً ، ويرى المتكلمون ثانياً : أن كل ما يكون فعله دوما فهو فاعل مطبوع[٧] (Disposed by nature) ، أي غير مختار ، ولذلك قالوا : إن المختار هو الذي يكون غير فاعل ثم يفعل ، لأننا متى قلنا أنه فاعل منذ الأزل فقد رفعنا عنه إمكانيته أو قدرته على الاختيار بين أن يفعل وبين أن لا يفعل[٨] .

ولذلك وهذا ثالثاً : لابد أن يتأخر العالم عن الله بالزمان .

ولا يتعارض هذا عندهم وهذا رابعاً مع كماله ، لأن مقتضى كماله أن لا يكون معه شيء في الأزل ، والقول بوجود العالم معه في الزمان يعني وجود قديم معه وكل[٩] قديم إله. وقد انتقد متأخرو المتكلمين هذا المبدأ لأن الألوهية شيء زائد على القديم بالزمان ، فإنه يلزم ليكون الشيء إلهاً — إلى جانب صفة القدم — أن يكون فاعلاً حياً قادراً ... إلخ ، فكل إله قديم ولا ينعكس[١٠] .

ثم قال المتكلمون للفلاسفة وهذا خامساً : إذا صار الله مطبوعاً فليس يسمى فاعلاً، لأن معنى الفاعل عندنا أنه عاقل شاعر[١١] بفعله ، والفاعل المطبوع ليس حيا ولا شاعرا بفعله ، ولذلك قصروا الفعل على الفاعل ذي العقل والحياة .

ولزم عن ذلك عند المتكلمين – وبما أن الله مختار بالمعنى السابق عندهم – أنهم اعتبروا الله هو الفاعل الوحيد .

واتجهوا لذلك اتجاهين : اتجاه جعل الله هو الفاعل الوحيد ، فأبطلوا القوى الطبيعية مثل أن النار تحرق ، وأبطلوا قوانين السببية الطبيعية ، وأرجعوا كل ما يظهر في تبريد الثلج وإحراق النار إلى فعل الله المباشر ، فانتهوا إلى القول بنظرية غريبة سميت بنظرية الخلق[١٢] المتجدد والتي أدت بهم إلى مخالفة الحس المشترك ،

والمعتاد ، وإنكار الثبات ، وإلى القول بأن العالم لا يبقى لحظتين أو زمانين ، بل يخلقه الله ثم يعدمه في كل لحظة .

وأما الاتجاه الثاني فجعل أصحابه الله هو الفاعل الوحيد كذلك ، ولكنه يفعل مباشرة بوسائط هي القوى الطبيعية في الأشياء ، فلم يبطلوا قوانين السببية ، وإن لم يوجبوها [١٣]. ويمثل هذا الاتجاه الأول الأشاعرة، ويمثل الاتجاه الثاني معظم المعتزلة[١٤] والملاحظ أن علم الكلام ومن يسايره في رفض قول الفيضيين بالقدم الزماني للعالم ، اتخذ مواقف متعددة من أقوال الفلاسفة هذه . وكانت أكبر مشكلة تواجههم هي مشكلة العلة التامة ، ومشكلة الحاجة إلى المحدث أهي الإمكان ؟ أم الحدوث ؟ فأما عن العلة التامة ، فمفادها أن الفاعل الكامل – الله – مستكمل لشروط الفعل أزلاً ولا يطرأ عليه أو يتجدد فيه شيء لذلك يكون فعله معه ، فلو تأخر الفعل عنه معناه أنه ليس كاملاً أو أن جديد جد عليه وكل ذلك لا يليق بالفاعل أو التامة [١٥] . وقد  استصعب فحول المتكلمين هذه المسألة والرد عليها ، وقد فصلنا أجوبتهم المتعددة للرد عليها وتبرير لماذا يتأخر فعل الله ، أي لماذا يكون العالم الذي أحدثه الله مبتدئاً بالزمان ومتأخر الوجود عن الله مع أن الله علة تامة ، ولا مجال لتوضيح ذلك هنا .

وأما عن الحاجة إلى المحدث أهي الحدوث أم الإمكان ، فأننا نجد أنه ابتداء من الغزالي أن المتكلمين صاروا يعتمدون على مقولة الإمكان بدلاً من الحدوث[١٦] وذلك لاقتناعهم بنقد الفلاسفة لهم بمثال البناء والباني، أعني أنه قد يموت الباني ويبقى البناء الذي بناه ، فلابد من ربط العالم بالله ربطاً آخر يجعله محتاجاً إلى الله ، ودالاً عليه باستمرار ، ذلك أن القول بأن الحاجة إلى الله هي لإحداث العالم فقط يجعل هذه الحاجة غير لازمة بعد إحداث الله[١٧] للأشياء ، ولذلك استبدل المتكلمون المتأخرون الحدوث بالإمكان أو الحادث بالمكن ، وكان الفيضيون ابتداء بالفارابي قسموا الموجودات إلى واجب الوجود بذاته وممكن الوجود بذاته ، وليس إلى حادث

وقديم ، وعندهم الممكن يمكن أن يكون في نفس الوقت واجب الوجود بغيره، بمعنى أنه دائم الوجود مع الله (الواجب بذاته) فهو أي العالم مُحدث بالذات قديم بالزمان، ولا وجود له بدون الواجب أو الله الذي يمنحه الوجود والدوام .

ولكن المتكلمين مع ذلك أي مع أخذهم بالإمكان بدلاً من الحدوث وهو انعطاف منهم نحو الفلسفة [١٨] ، أصروا مع ذلك على وجوب أن يتقدم الله الأشياء تقدما زمانياً ، لأن أزلية الإمكان لا تعني إمكان الأزلية [١٩] .

وهناك معضلة أخرى واجهها المتكلمون بقولهم بأن العالم له ابتداء زماني ، وهي استحالة الترجيح بلا مرجح ، فإذا كانت الأزمنة متماثلة ، فلماذا اختار الله هذا الزمن أو ذاك وأوجد فيه العالم [٢٠] ؟

وعن هذا الإشكال وأشكال الصلة التامة نجد الاتجاهات التالية بين المتكلمين وفي الفكر الإسلامي عموماً :

أ) اتجه معظم المتكلمين إلى نقد دليل الصلة التامة ، وانصرف جهدهم إلى مسألة الترجيح فقدموا أجوبة جديدة ، سنوضحها بعد سطور .

ب) وجد البعض – خصوصاً من المتأخرين ، ضعف هذه الأجوبة فقدموا حلاً جديداً يقوم على تسلسل المحدثات أو العوالم وأبرز ما يظهر هذا عند ابن تيمية .

ج) اتجه البعض من الفلاسفة الذين لا يميلون إلى الحل الكلامي ولا إلى الحل الفيضي إلى حل آخر ، يقوم على افتراض قدماء كثيرين ، ويمثل هذا أبو بكر محمد بن زكريا الرازي وأصحاب الهيولي [٢١] .

وطالما نحن نتحدث عن الموقف الكلامي قبل ابن رشد فسنسهل الحل الذي يقدمه الرازي أو ابن تيمية ، الأخير لاحق بابن رشد ، والأول لأنه ليس حلاً كلامياً.

وعليه نشرح الموقف [٢٢] أعلاه ، أعني موقف المتكلمين الناقد ، أو قل المعلل

لمسألة لماذا يتأخر فعل الله (العالم) عن الله . والحلول هي :

١- لابد للفاعل من أن يسبق مفعوله بالزمان ، فلابد من نقطة زمنية يبتدئ بها الخلق والإيجاد ولو اختار أية نقطة قبلها أو بعدها لورد السؤال نفسه .

٢- لا يوجد زمان بين كون الله بلا إيجاد ولا عالم ولا خلق ، وبين كونه ومعه عالم(٢٣) .

٣- وجد الله أن إيجاد العالم في الزمن الذي أوجده فيه أنسب الأوقات .

٤- الإرادة الإلهية طبعها الترجيح .

٥- أنكم أيها الفلاسفة المنكرون للترجيح بلا مرجح تقولون بترجيح بلا مرجح في جملة من مسائلكم مثل القطبين ، والحركات للأفلاك من المشرق إلى المغرب أو العكس (٢٤) (٢٥) .

ويهمنا أن نقدم إجمالنا لموقف الغزالي من هذه المسألة ، لأن نقد ابن رشد سينصب على عرض الغزالي بالدرجة الأولى ، وكما يلي : يرى الغزالي :

١- الله فاعل مختار وليس "علة" يكون مفعولها معها دائماً .

٢- وقد أوجد العالم وفعل بعد أن لم يكن موجدا ولا فاعلا له ، من دون مرجح جعله يفعله بعد أن لم يكن فاعلا غير إرادته ، لأنه مختار ولأن المفعول لابد وأن يتأخر عن فاعله بالزمان .

٣- أن الإرادة هي التي رجحت أن يفعل بعد أن لم يكن فاعلاً في الأزل .

٤- الزمان ليس له وجود بل خلق العالم ، لأن تصور وجود زمان قبل العالم هو من عمل الوهم ، ولهذا فإن السؤال : كيف اختار الله وقتاً معيناً من بين الأوقات المتساوية ؟ يصبح لا قيمة له INVALID .

٥- العالم بطبيعته ممكن Contingent ، ولذلك لابد من مرجح أو مخصص له DE-TERMINANT .



٦- الحادث لابد له أن يصدر عن قديم ، لاستحالة التسلسل في الحوادث إلى ما لا نهاية له .

ويمكن تركيز هذه النقاط في أربع مسائل:

أ) مسألة الفاعل The concept of agent .

ب) مسألة العلة التامة والترجيح The perfect cause and the determination .

جـ) مسألة الزمان The idea of time .

د) استحالة التسلسل إلى ما لا نهاية Infinite regression .

نكتفي بهذا العرض المركز والتخطيطي للحل الكلامي لمشكلة الوجود ، والآن نأتي إلى الشق الثاني من الموضوع وهو

ب) نقد الفيضيين المسلمين (الفارابي وابن سينا) للمذهب الكلامي :

يمكن إجمال الانتقادات التي وجهها الفيضيون للحل الكلامي أنف الذكر بما يلي علماً بأن بعض هذه الانتقادات يتوجه إلى الفيضّيين ، لكنهم[٢٦] يبعدونه .

أولاً : العالم والله طبيعتان مختلفتان تماما عند المتكلمين ، فالأول مادي ، بينما الله غير مادي ، فنحن هنا أمام ثنائية خالصة ، وإذن فمشكلة العلاقة بين الله والعالم لم تُحلّ ، من أين جاء العالم ، وكيف يفعل اللامادي في المادي .

ثانياً : الله واحد ، فكيف تكثرت الأشياء وتكثرها يؤدي إلى افتراض الكثرة في الله ، طالما أن المتكلمين لا يقولون بالوسائط ، ولا يقولون بوجود آلات أو قوابل ، وطالما فعل الله عندهم مباشر .

ثالثاً : الشر ما مصدره ، والله كله خير .

رابعاً : مشكلة الزمن : هل بين الله وبداية العالم زمان أم لا ؟ إن كان لا ، فكلاهما حادث بالزمان أو قديم بالزمان ، وهو قول يرفضه المتكلمون ، وإن كان بين

الله والعالم زمان ، فإن كان لا متناهيا فكيف بدأ الله خلق العالم ، واللامتناهي عند المتكلمين لا ينقضي ، ولو أجازوا انقضاء ما لا نهاية له ودخوله بالفعل ، لسقط كل دليل للمتكلمين لإثبات حدوث العالم وإثبات وجود الله ، يستند على استحالة التسلسل إلى ما لا نهاية ، وإن كان الزمان بين الله وبداية العالم متناهيا ، كان الله أيضاً له بداية ، فقد زاد على ومن العالم المحدود بزمان محدود .

خامساً : مسألة الفاعل التام واستحالة الترجيح بلا مرجح : إذا كان الفاعل كاملاً لا يتأخر فعله عنه ، ولو تأخر ، لما أمكن اختيار زمن دون آخر بدأ معه العالم، لأن آنات الزمان أو أجزاءه متساوية ، والترجيح بلا مرجح مستحيل عند المتكلمين وخصومهم على السواء .

سادساً : مشكلة الصلة بين اللامادي والمادي ، حيث لا رابطة حقيقية بين معلولات طبيعية وعلة غير طبيعية ، كما أن الموجود المادي لا يكون إلا من موجود مادي ، على الحقيقة ، وقد صيغ هذان الاعتراضان حديثا على يد لومونوسوف باسم مبدأ حفظ الطاقة واللاعلاقة بين المادة واللامادة ، وكان أساساً هو موقف أرسطو ولب فلسفته ، الذي دعاه إلى القول بالمحرك الذي لا يتحرك ، والذي يحرك كعلة غائية كمعشوق فقط ، كما أن الأخير أحد اعتراضات "كانت" القاصمة لبعض أدلة وجود الله المعروفة [٢٧] .

لو كان الفيضيون ثنائيين على الحقيقة لتوجه إليهم هذا النقد ، وكذلك النقد الخاص بتفسير الشر ، والكثرة ، ولكننا نرى أن الحل الفيضي مذهب آحادي ، أحادية مثالية أو إلهية أو روحية ، وليس أحادية مادية ، فضلاً عن أنها مادية ديالكيتكية كما يرى بعض المتحركين ابتعادا عن الماركسية نفسها .

وهذا يشمل مسألة الشر ، فهو شر عرضي أو غير مقصود عند الفيضيين[٢٨] .

سابعاً : مشكلة تغير القديم : الله عند المتكلمين قديم ، ولا يتصف

بالحوادث إلا الحادث ، أو ما اتصف بالحوادث فهو حادث ، وهذا يخالف قولهم أن الله لم يخلق ولم يفعل في الأزل ، ثم خلق وفعل ، كما يخالف هذا : إن ما ينطبق على الجزء ، قد لا ينطبق على الكل ، أي إذا كانت أجزاء العالم حادثة ، فلا يتبع من ذلك أن العالم حادث وبالتالي يبقى أساس فلسفتهم : من أن العالم حادث وله موجد ، بدون دليل [٢٩] .

ثامناً : وقد واجه المتكلمون نقداً كان له أثر كبير في ظهور المدرسة الفيضية من جهة ومدرسة الخلق المتجدد (Continuous re-creation) الكلامية من جهة ثانية، فقد انتقد الفارابي وابن سينا وسواهما نظرية المتكلمين ، بأنه إذا كانت الحاجة لوجود الله عند المتكلمين هي إحداث العالم مرة واحدة وفي زمن محدود ، وهو قول المتكلمين ، فمن يمنع افتراض أن يقول قائل أنه يمكن بقاء العالم مع زوال موجده ، كما يحصل للباني والبناء الذي يبنيه ؟

وقد سبقت الإشارة مع المصادر إلى هذه النقطة ، بما فيها فكرة أخذ الفيضيين لهذا السبب من بين أسباب أخرى بتقسيم المجهودات إلى ممكن وواجب ، بدلاً من حادث وقديم ، وابتكار الأشاعرة لنظرية الخلق المتجدد ، بمعنى أن العالم لا يثبت لحظة واحدة، مع إنكار فعل الأسباب الطبيعية .

جـ) نقد ابن رشد للمذهب الكلامي في أصل العالم :

من الصعب جداً الإحاطة بنقد ابن رشد للمتكلمين في مسألة أصل العالم ومشكلة الوجود بعامة ، ذلك أنه متناثر في ثنايا تفسيره لما بعد الطبيعة الضخم ، كما أنه يشكل معظم كتاب "تهافت التهافت" طالما أن هذه المشكلة تشكل أكثر من نصف الكتابين ، وما نقدمه هو بحسب المهم المعبر عن جوهر موقفه من الحل الكلامي ، وأيضاً من بعض أدلتهم لإثبات حدوث العالم ، خصوصاً في "الكشف عن مناهج الأدلة" .

وابتداء ينبه ابن رشد إلى أن قول المتكلمين بإيجاد الله للعالم من عدم محض، من لا شيء هو اجتهاد منهم حول النص الديني القرآني ، وليس هو مفهوم النص القرآني وليس ملزماً للجميع ، ولا هو من باب البين [٣٠] بذاته .

ولنبدأ القصة من أولها ، أعني موقف الفارابي وابن سينا من الخلق القرآني ثم موقف ابن رشد ، يقول الفارابي وهو في معرض مدح رأي أرسطو طاليس في القول بحدوث العالم وإبداعه مستندا خطأ على إثولوجيا ، وهو أصلاً لأفلوطين كما صار معلوماً الآن . " ... إن كل ما يوجد من أقاويل العلماء في سائر المذاهب والنحل ليس يدل — على التفصيل — إلا على قدم الطبيعة وبقائها ، ومن أحب الوقوف على ذلك فلينظر في الكتب المصنفة في المبدآت والأخبار المروية فيها والآثار المحكية عن قدمائهم ليرى الأعاجيب عن قولهم بأنه كان في الأصل ماء فتحرك واجتمع زبد وانعقد منه الأرض وارتفع منه الدخان وانتظم منه السماء ، ثم ما يقوله اليهود والمجوس وسائر الأمم مما يدل جميعه على الاستحالات والتغاير التي هي أضداد الإبداع وما يوجد لجميعهم مما سيؤول إليه أمر السموات والأرضين من طيها ولفها وطرحها في جهنم وتبديدها مما لا يدل شيء منه على التلاشي المحض..."[٣١] .

وواضح أنه يشمل القرآن الكريم ويعرض بآيات كثيرة في القرآن حول بداية ومنتهى السموات ... إلخ .

وهكذا يمهد الفارابي الطريق لنقد الحل الكلامي القائل بالخلق من لا شيء وابتداء الزمان بعد أن جرده من مرجعيته الدينية ، وأحاله رأياً اجتهادياً للمتكلمين .

ويقترب ابن سينا من هذا أيضاً ولكن باتجاه فيضي واضح يتعلق بإبداع العقول الفائضة للموجودات الفلكية والأجسام السماوية ، كما هو معروف في نظريته الفيضية ، فيقول بشأن آية الدخان مؤكداً على أن طبيعة الفلك إبداعية ، وليس على سبيل الكون والفساد الأرسطية ، التي لمواد عالم ما تحت تلك القمر مثل أن الماء يصير

بخاراً وهكذا فيقول : بل جوهر الفلك من أمر البارئ وهو على سبيل الاختراع والإبداع ، وهذا لا ينافي الكتاب العزيز فإن الكتاب دل على أن الفلك كالدخان ، فهذا يدل على أن جوهر السماء كان على حال أخرى اختراعية، لا أنه كان على صورة أخرى طبيعية[٣٢].

ونأتي إلى ابن رشد ، ففي "فصل المقال" وبعد أن يبين مذاهب المتكلمين والفلاسفة المسلمين حول قدم وحدوث العالم لا تبتعد إلى حد التكفير ، وسنأتي عليه لاحقا . "وهذا كله مع أن هذه الآراء الواردة في العالم[٣٣] ليست على ظاهر الشرع . فإن ظاهر الشرع إذا اتصفح ظهر من الآيات الواردة في الأنباء عن إيجاد العالم أن صورته محدثة [٣٤] بالحقيقة ، وأن نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين ، أعني غير منقطع ، وذلك أن قوله تعالى : ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾[٣٥] يقتضي بظاهره أن وجوداً قبل هذا الوجود ، وهو العرش والماء ، وزمانا قبل الزمان ، أعني المقترن بصورة هذا الوجود هو عدد حركة الفلك . وقوله تعالى : ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الأَرْضُ غَيْرَ الأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ﴾[٣٦] يقتضي أيضاً بظاهره وجوداً ثانياً بعد هذا الوجود . وقوله تعالى : ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾[٣٧] [٣٨] يقتضي أن السموات خلقت في شيء . والمتكلمون ليسوا في قولهم أيضاً – في العالم – على ظاهر الشرع ، بل متأولون ، فإنه ليس في الشرع أن الله كان موجوداً مع العدم المحض ولا يوجد هذا فيه أيضاً أبدا ، فكيف يتصور في تأويل المتكلمين في هذه الآيات أن الإجماع انعقد عليه والظاهر الذي قلناه من الشرع في وجود العالم قد قال به فرقة من الحكماء [٣٩] .

وفي "الكشف عن مناهج الأدلة" ، وسنقتصر هنا على موقفه من النص القرآني ، وسنتعامل مع نقده للمتكلمين لاحقاً ، يقول ابن رشد بعد حديثه عن دليل النظام والعناية ، وأن هذه العناية مطابقة للشاهد، أو الحس المشترك في وجود

الأسباب رداً منه على الشعرية مُنْكِري هذه الأسباب الظاهرة "وأما الطريق التي سلك – أي الشرع – بالجمهور تصور هذا المعنى فهو التمثيل بالشاهد ، وإن كان ليس له مثال في الشاهد ، إذ ليس يمكن في الجمهور أن يتصوروا على كنهه ما ليس له مثال في الشاهد ، فأخبر تعالى أن العالم وقع خلقُهُ إياه في زمان ، وأن خلقه من شيء ، إذ كان لا يعرف في الشاهد مكون إلا بهذه الصفة ، فقال سبحانه مخبرا عن حاله قبل كون العالم : **"وكان عرشه على الماء"** وقال تعالى : **"إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام"** وقال : **"ثم استوى إلى السماء وهي دخان"** إلى سائر الآيات التي في الكتاب العزيز في هذا المعنى فيجب أن لا يتأول شيء من هذا للجمهور ولا يعرض لتنزيله على غير هذا التمثيل ، فإنه من غير ذلك فقد أبطل الحكمة الشرعية

فأما أن يقال لهم إن عقيدة الشرع في العالم هي أنه محدث ، وأنه خلق من غير شيء وفي غير زمان ، فذلك شيء لا يمكن أن يتصوره العلماء فضلاً عن الجمهور ، فينبغي كما قلنا أن لا يُعدل في الشرع عن التصور الذي وضعه للجمهور ، ولا يصرح لهم بغير ذلك . فإن هذا النوع من التمثيل في خلق العالم هو الموجود في القرآن وفي التوراة وفي سائر الكتب المنزلة[٤٠] وسنكمل النص لاحقا في نقده للمتكلمين .

وهكذا يمهد ابن رشد – كما سنرى – لمذهبه الخاص ، الذي هو مذهب أرسطو خالصا . والآن ننتقل إلى نقده المباشر للمذهب الكلامي ، وسنبدأ "بالفصل" والكشف .

وسنبدأ بالكشف مستعينين بكتب الغزالي الأخرى وخصوصاً "تهافت الفلاسفة" . وكتاب "تهافت التهافت" لابن رشد في موضعين مطولين يتعامل ابن رشد مع الموقف الكلامي من مشكلة الوجود الأول : يتعلق بأدلة المتكلمين ، وبالتحديد "الأشاعرة" لإثبات حدوث العالم بالزمان ومن لا شيء ، وأما الموضع الثاني فيقدم فيه ابن رشد ما يراه هو كتصور وحل القرآن الكريم بنفسه ، بخلاف تأويلات المتكلمين له

فأما الموضع الأول فخلاصته ، وهي خلاصة لن تكون موجزة بحكم تعامل ابن رشد المطول للمسألة في الكشف ، فبعد أن يحصر ابن رشد لمواقف أربعة طوائف يرى أنها ضالة ومبتدعة ومبتعدة عن الشرع ومقصده الواضح وهي الأشعرية والمعتزلة والحشوية والباطنية ، لا يطيل القول مع الحشوية لأنهم يحصرون طريق معرفة وجود الله بالسمع لا العقل ، وهذا تقصير عن مقصود الشرع الذي يدعو في آيات كثيرة إلى التصديق بوجود الله بأدلة عقلية (٤١) .

وكذلك يفعل ابن رشد مع الصوفية ذلك أن طرقهم في النظر ليس طرقا نظرية أعني مركبة من مقدمات وأقيسة ، وإنما يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقي في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية وإقبالها بالفكرة على المطلوب ، ويرى ابن رشد أن هذه الطريقة ليست عامة للناس بما هم ناس ، ولو كانت هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر ، ولكان وجودها بالناس عبثا ، والقرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار ، فأما إماتة الشهوات فلا ينكر أنها قد تكون شرطا في صحة النظر ، والشرع يحث على إماتة الشهوات بقدر ما تفيد على العمل ، لا أنها كافية بنفسها (٤٢) .

ويتجنب الخوض مع طائفة المعتزلة بحجة أنه لم يصل إلى هذه الجزيرة – بلاد الأندلس – في كتبهم شيء نقف منه على طرقهم التي سلكوها في هذا المعنى ، ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشعرية (٤٣) .

ولم أجد أي تناول لابن رشد لطائفة الباطنية في الكشف (٤٤) .

ومعظم كلام ابن رشد موجه في هذا الموضع ، أعني في أدلة حدوث العالم ، وكذلك ما يراه ابن رشد أنه مقصود الشرع ، فيما بعد تحت عنوان "المسألة الأولى في حدوث العالم" (٤٥) موجه إلى الشعرية .

ويبدأ ابن رشد بتقرير أنهم رأوا أن التصديق بوجود الله لا يكون إلا بالعقل

لكنهم سلكوا في ذلك طرقاً ليست هي الطرق الشرعية التي نبه الله عليها [٤٦] .

ويقول ابن رشد أن طريقتهم المشهورة انبنت على بيان أن العالم حادث . وانبنى حدوث العالم على القول بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ ، وأن الجزء الذي لا يتجزأ محدث ، والأجسام المكونة – ومحدثة بحدوثه وينتقد ابن رشد هذه المقدمات نقداً موجزاً أولاً ، على أساس التسليم بإثباتهم لحدوث العالم، ثم يعود بعد صفحتين ليبطل دليل الحدوث بكل مقدماته وأجزائه ، وكذلك دليلهم الآخر دليل التخصص أو الجواز ، ليصل إلى أنهم عاجزين بهذه الأدلة عن إثبات حدوث العالم أصلاً فضلاً عن أن له محدثا .

ينصب نقده الموجز بأن هذه الطريقة لا تفضي إلى وجود الله للأسباب التالية (والترقيم من عندنا).

١– إذا فرضنا أن العالم محدث لزم – كما يقولون – أن يكون له ولابد من فاعل محدث ، ولكن يعرض في وجود هذا المحدث شكل ليس في قوة صناعة الكلام الانفصال عنه ، وذلك أن هذا المحدث لسنا نقدر أن نجعله أزلياً ولا محدثاً ، أما كونه محدثاً فلأنه يفتقر إلى محدث ، وذلك المحدث إلى محدث ، ويمر الأمر إلى غير نهاية وذلك مستحيل . وأما كونه أزلياً فإنه يجب أن يكون فعله المتعلق بالمفعولات أزلياً ، فتكون المفعولات أزلية ، والحادث يجب أن يكون وجوده متعلقاً بفعل حادث اللهم إلا لو سلموا أنه يوجد فعل حادث عن فاعل قديم ، فإن المفعول لابد أن يتعلق به فعل الفاعل ، وهم لا يسلمون بذلك ، فإن من أصولهم أن ما اتصف بالحوادث فهو[٤٧] حادث .

ونستعين بتهافت الفلاسفة للغزالي لإلقاء ضوء على هذا الاعتراض ، ذلك أن الغزالي يخاطب الفلاسفة ، وهو يعارض دليل العلة التامة لهم ، بقوله : "لابد لكم

من الاعتراف بصدور حادث عن قديم ، فإن الحوادث : إما تسلسل أو تستند إلى طرف ليس حادثاً ، بل قديماً" (٤٨) .

ويجيب ابن رشد – معارضاً رأي الفلاسفة – وهو في الواقع يعرض رأيه ومذهبه الخاص – "لو أن الفلاسفة أدخلوا الموجود القديم في الوجود من قبل الموجود الحادث على هذا النحو في الاستدلال ، أي لو وضعوا أن الحادث بما هو حادث إنما يصدر عن قديم ، لما كان للفلاسفة محيص من أن ينفك عن الشك في هذه المسألة ، لكن ينبغي أن تعلم أن الفلاسفة يجوزون وجود حادث عن حادث إلى غير نهاية بالعرض ، إذا كان ذلك متكرراً في مادة منحصرة متناهية ، مثل أن يكون فساد الفاسد منهما شرطاً في وجود الثاني فقط ، مثال ذلك أن نتصور إنسانين ، فعل الأول منهما الثاني من مادة إنسان فاسد ، فلما صار الثاني إنساناً بذاته ، فسد الإنسان الأول ، فصنع الثاني من مادته إنساناً ثالثاً ، وهكذا فإنه يمكن أن نتوهم في مادتين تأتي الفعل إلى غير نهاية في غير أن يعرض في ذلك الحال ، وذلك ما دام الفاعل باقياً، فإن كان هذا الفاعل لا أول لوجوده ، ولا أخر ، كان هذا الفعل لا أول لوجوده ولا أخر ، وكذلك يتصور ذلك في الماضي ، أعني أنه متى كان إنساناً ، فقد كان قبله إنسان فعله ، وإنسان فسد ، وقبل ذلك إنسان فعله وإنسان فسد . وذلك أن كل ما هذا شأنه إذا استند إلى فاعل فهو في طبيعة الدائرة ليس يمكن فيه كل .. فإذا الجهة التي منها أدخل القدماء موجوداً قديماً ليس بمتغير أصلاً ، ليس من جهة وجود الحادثات عنه بما هي حادثة ، بل بما هي قديمة بالجنس" (٤٩) ونقف قليلاً لنلقي الضوء على كلام ابن رشد من خلال "تهافت التهافت" ، بحسب كلام ابن رشد الفلاسفة لم يضعوا أن الحادث بما هو حادث إنما يصدر عن قديم ، ويقصد ، لا يجوز عندهم صدور زيد – الشخص المعلوم المشهود – عن القديم مباشرة ، لكن زيدا إنما يصدر عن القديم باعتباره جنساً ، أي باعتباره واحداً من أفراد لا نهاية لهم ولا



بداية وإلا لو صدر زيد المشار إليه مباشرة عن فاعل قديم ، لكان في ذلك خروج من الفلاسفة على دليل العلة التامة وعلى استحالة الترجيح بلا مرجح . وصدور قديم بالزمان (مثل جنس الإنسان) عن قديم بالذات والزمان (الله) أو عن (الحركة الدورية القديمة) ليس مستحيلاً [٥٠] .

والحقيقة – كما سنوضح عند عرض مذهب ابن رشد الخاص – يرى ابن رشد أن الفاعل للكون والفساد أي كون إنسان عن إنسان مثلاً إلى ما لا نهاية ، وبخار وسحاب عن ماء بالدور ، وغير ذلك من حوادث الطبيعة هو الجرم السماوي ، فهو السبب المباشر للفساد والكون – على النمط الأرسطي – عن طريق حركته الدورية الأزلية ، فهو ثابت غير متغير إلا في حركة الأين فيقترب ويبتعد عن الأشياء ، وعالم ما تحت تلك القمر فيسبب الحوادث من جهة أفعاله الحادثة (الحركة الدورية والقرب والبعد ، لا من جهة اتصال حركاته ، فهذا الاتصال سبب ليس للحادث الجزئي بل هو سبب دائم لأفعال دائمة لا أول لها ولا آخر ، وهو واحد ويقصد به جرم الكل أو الفلك المحيط [٥١] .

٢– إن كان الفاعل حيناً يفعل وحيناً لا يفعل ، وجب أن تكون هنالك علة صيرته بإحدى الحالتين أولى منه بالأخرى ، فيسأل أيضاً في تلك الصلة مثل هذا السؤال وفي علة العلة ، فيمر الأمر إلى غير نهاية ، وما يقوله المتكلمون في جواب هذا من أن الفعل الحادث كان بإرادة قديمة ليس بمنج ولا مخلص في هذا الشك ، لأن الإرادة غير الفعل المتعلق بالمفعول، وإذا كان المفعول حادثاً فواجب أن يكون الفعل المتعلق بإيجاده حادثاً، وسواء فرضنا الإرادة قديمة أو حديثة ، متقدمة على الفصل أو معه ، فكيفما كان، فقد يلزمهم إما أن يجوز على القديم أحد ثلاثة أمور إما إرادة حادثة أو فعل حادث ، وإما فعل حادث وإرادة قديمة ، وإما

فعل قديم وإرادة قديمة ، والحادث ليس يمكن أن يكون عن فعل قديم بلا واسطة – أن سلمنا لهم أنه يوجد عن إرادة قديمة – ووضع الإرادة نفسها هى للفعل المتعلق بالمفعول شئ لا يعقل وهو كفرض مفعول بلا فاعل ، فإن الفعل غير الفاعل وغير المفعول وغير الإرادة ، الإرادة هى شرط الفاعل لا الفعل (٤٢).

ومزيد من ضوء يمكن أن يعطى لهذا الكلام إذا استعنا "بتهافت التهافت" لابن رشد. ذلك أن الغزالي فى "تهافت الفلاسفة" يقدم حلاً لسبب تأخر إيجاد الله للعالم رداً على دليل العلة التامة والترجيح ، هو أن العالم حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده فى الوقت الذى وجد فيه .. فيتعرض ابن رشد بقوله : إن الغزالي يهرب من الإشكال "ذلك أنه لما لم يمكنه أن يقول بجواز تراخيه عن إرادة الفاعل ، والأخير جائز. إما تراخيه عن فعل الفاعل له فغير جائز ، وكذلك تراخى الفعل عن العزم على الفعل من الفاعل المريد ، فالشك باق بعينه .. والذي لا مخلص للأشعرية منه هو إنزال فاعل أول ، أو إنزال فعل له أول ، لأنهم لا يمكنهم أن يضعوا أن حالة الفاعل من المفعول المحدث فى وقت الفعل هى بعينها حالته فى وقت عدم الفعل ، فهناك ولابد حالة متجددة ، أو نسبة لم تكن إما فى الفاعل أو المفعول أو فى كليهما (٤٣).

وأيضاً يترتب على قولكم بإرادة قديمة اقتضت إيجاد العالم فى الوقت الذى أوجدته فيه أن تتعلق بعدم الحادث دهراً لا نهاية له ، إذا كان الحادث معدوماً دهراً لا نهاية له . فهي لا تتعلق بالمراد فى الوقت الذى اقتضت إيجاده إلا بعد انقضاء دهر لا نهاية له . وما لا نهاية له لا ينقضي ، فيجب أن لا يخرج هذا المراد إلى الفعل أو ينقضي دهر لا نهاية له ، وذلك ممتنع وهذا هو بعينه برهان المتكلمين الذين اعتمدوه فى حدوث دورات الفلك(٤٤) .

ومرة أخرى نستعين "بتهافت التهافت" لا جلاء هذا الاعتراض الرشدى ،

ومن الواضح أن الاعتراض هنا لا ينصب على الإرادة وتجددها ، بل على الزمان وتعقلها به يتضح ، هذا فى معالجة ابن رشد للمسألة فى نفس الكشف فى نقده لإحدى مقدمات المتكلمين وهى المقدمة الثالثة بحسب عرض ابن رشد المتعلقة بأن الشئ لا يوجد إذا كان وجوده مشروطاً بانقضاء ما لا نهاية له من آنات الزمان أو الحوادث أو الحركات[٥٥] .. إلخ.

ويتضح أكثر مما يورده ابن رشد فى "تهافت التهافت" ورداً على إحدى حجج الغزالي لأبطال قدم الزمان ، ومفادها عند الغزالي أن الزمان حادث مخلوق مع العالم المخلوق لأنه مقياس حركة العالم ، فلا زمان بين الله وبداية العالم ، فمعنى أن الله متقدم على العالم والزمان "أنه كان لا عالم ولا زمان ثم كان ومعه عالم وزمان ومعنى قولنا : كان وراء عالم ، وجود ذات الباري سبحانه ، وعدم ذات العالم فقط ومعنى قولنا :

كان ومعه عالم ، وجود الذاتين فقط ، وليس من ضرورة ذلك تقدير شئ ثالث وهو الزمان[٥٦].. أما رد ابن رشد فهو موافقته الغزالي أن تقدم الباري على العالم ليس زمانياً، لأن الباري ليس من شأنه أن يكون[٥٧] فى زمان والعالم شأنه أن يكون فى زمان .. "ولكن قوله يكون صحيحاً ، إذا كانت المقايسة بين شيئين فى طبيعة المتحرك وكلاهما مما يصح أنه فى زمان. ولذلك فإن قول الغزالي : أنه لا يلزم تقدم الله بالزمان ، صحيح بالنسبة إلى المقايسة بين الله والعالم فقط ، ولكن إذا لم يكن تقدم الله زمانياً فليس يفهم تأخر العالم عنه – كما يقول أبو حامد – زمانياً ، بل هو تأخر المعلول عن العلة ، لأن التأخر يقابل التقدم ، والمتقابلان هنا فى جنس واحد ضرورة ، فإذا كان التقدم ليس زمانياً ، فالتأخر ليس زمانياً [٥٨] .ويعود ابن رشد ليعدل موقف الفلاسفة ولصالحهم ، فإذا لم يصح مقارنة وجود الله بزمان وجود العالم لأنه الله ليس فى زمان ، فإن المقايسة تصح إذا ما قسنا عدم العالم مع وجوده ،



لأن عدمه مما يجب أن يكون فى زمان ، إن كان العالم وجوده فى زمان ، فإذا لم يصح أن يكون عدم العالم فى وقت وجود العالم نفسه فهو ضرورة قبله ، والعدم يتقدم عليه ،والعالم متأخر عنه لأ، المتقدم والمتأخر فى الحركة لا يفهمان إلا مع الزمان"[٥٩]

وفى موضع آخر نجد ابن رشد يوضح أن قول المتكلمين أن الحركات والزمان قبل هذا الزمان وهذه الحركة التى للعالم لها بداية وإلا لما تحقق الزمان الحالي أو الحركة الحالية غير سليم ذلك أن الفلاسفة – وابن رشد منهم – لا يقولون أن الحركات والأزمنة تنقضي ، "إذا سأل المتكلمون الفلاسفة ! هل انقضت الحركات التى قبل الحركة الحاضرة ؟ كان جوابهم : أنها لم تنقضي ، لأن من وضعهم أنه لا أول لها ، فلا انقضاء لها ، فإيهام المتكلمين أن الفلاسفة يسلمون انقضاءها ، ليس بصحيح ، وأفضل ما يجاب به من يسأل : عما دخل من أفعاله فى الزمان الماضي؟ أن يقال : دخل من أفعاله مثل ما دخل من وجوده ، لأن كليهما لا مبدأ له" [٦٠] .

وفى كتاب "ما بعد الطبيعة" يقدم ابن رشد الجواب التالي ويلزم هؤلاء رأى المتكلمين – من اشتراطهم فى الفاعل أن يكون متقدماً بالزمان ، محالات أخر ، فإذا سئلوا : كيف يكون تقدم فاعل الزمان على الزمان ؟ تاهت رؤوسهم لأنهم : إن قالوا بغير زمان ، فقد أقروا بوجود فاعل ليس يتقدم مفعوله بالزمان . وإن قالوا : بزمان عاد السؤال عليهم فى ذلك الزمان . أو يقولون : أن الزمان قائم بذاته ، وغير معلول، وهذا مما لا يقولون به"[٦١] ، ومعنى قول ابن رشد : إن قالوا بزمان عاد السؤال عليهم فى ذلك الزمان ، أى عاد السؤال هل هذا الزمان متناه أم غير متناه ، فإن كان متناهياً أصبح الله لد بداية ، وإن كان غير متناه كيف انقضي ودخل فى الوجود وهو لا نهاية له، فيسقط دليل الحدوث عندهم كله .

ويختم ابن رشد رده على موقف المتكلمين من حدوث العالم وأن له محدثاً فى "الكشف" بأن هذه الأدلة الكلامية فوق مستوى الجمهور بل والعلماء ففيها

مأخذان : أن الجمهور ليس فى طباعهم قبولها وأنها أيضاً ليست برهانية[٦٢] .

ثم يشرع ابن رشد فى نقد دليل الحدوث ودليل الجواز ، ومفاد الأول أنه يتبنى على ثلاث مقدمات هى بمنزلة الأصول : إحداها أن الجواهر لا تنفك من الأعراض ، أى لا تخلو منها ، والثانية أن الأعراض حادثة ، والثالثة أن ما لا ينفك عن الحوادث حادث . ويرد ابن رشد على فكرة الجوهر الفرد ، أن فيها شكاً ليس باليسير ، ولا يهمنا نقده لأدلة وجوده وإثباته[٦٣].

أما المقدمة الثانية فيشك فيها وذلك أن الذين يقولون أن جميع الأعراض حادثة يقيسون الغائب على الشاهد ، أعنى الحكم على ما نشاهده ، مثل الجسم السماوي ، ولذلك الطريق لمعرفة حدوثه أو قدمه، هو طريق الحركة ، وهى طريق الخواص وإبراهيم عليه السلام ، وهذه الحركة لا بداية لها ، وكذلك الزمان هو عرض ويعر تصور حدوثه ، وذلك أن كل حادث يجب أن يتقدمه العدم بالزمان فإن تصور تقدم عدم الشئ على الشئ لا يتصور إلا من قبل الزمان وكذلك المكان ، فكل متكون فالمكان سابق له فيعسر تصور حدوثه إن فرض حادثاً خلاء آخر — وإن كان الجسم فى مكان فيحتاج الجسم إلى جسم ، إلى ما لا نهاية ، وهذه كلها شكوك[٦٤] عويصة .

وأما المقدمة الثالثة ، ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، فيمكن أن تفهم على معنيين : أحدهما ما لا يخلو من جنس الحوادث ويخلو فى آحادها والثاني ما لا يخلو من واحد منها مخصوص مشار إليه ، مثل هذا السواد ، فالمفهوم الثاني صادق ضرورة ، وأما المفهوم الأول ، فلا أعنى ما لا يخلو من جنس الحوادث ويخلو فى آحادها ، فليس يلزم عنه حدوث المحل ، أو الحامل ، لأنه يمكن أن يتصور المحل الواحد أعنى الجسم تتعاقب عليه أعراض غير متناهية ، إما متضادة ، كأنك قلت حركات لا نهاية لها ، كما يرى ذلك كثير من المقدمات فى العالم أنه يتكون واحد بعد آخر . ولهذا لما شعر المتكلمون بضعف هذه المقدمة حاولوا تقويتها بأن قالوا

لا يجوز أن تتعاقب على كل واحد أعراض لا نهاية لها ، لأنه فى هذه الحالة لن يوجد العرض الأخير ، لأن ما لا نتناهي لا انقضاء له ، وطبقوا ذلك على الحركات الفلكية وأجزاء الزمان ، ومثلوا لذلك برجل قال لرجل : لا أعطيك هذا التمثيل – يقول ابن رشد – ليس بصحيح لأن فى هذا التمثيل وضع مبدأ ونهاية ، ووضع ما بينها غير متناه(٦٥) .

وأما قولهم : إن ما يوجد بعد وجود أشياء لا نهاية لها لا يمكن وجوده فليس صادقاً فى جميع الوجوه ، ذلك أن الأشياء التى بعضها قبل بعض توجد على نحوين : إما على جهة الدور ، وإما على جهة الاستقامة ، فالتي توجد على الدور الواجب فيها أن تكون غير متناهية إلا أن يعرض عنها ما ينهيا، مثل إن كان شروق فقد كان غروب، وإن كان غروب فقد كان شروق ، وكذلك مثال الغيم والبخار، والمطر وابتلال الأرض وكل ما هو بالعرض مثل أن يكون الإنسان بالحقيقة عن فاعل آخر غير الإنسان الذى هو الأب وهو المصور له ، ويكون الأب إنما منزلته منزلة الآلة فى المصانع ، فليس يمتنع – إن وجد ذلك الفاعل يفعل فعلاً لا نهاية له – إن يفعل بآلات مبدلة أشخاصاً لا نهاية لهم وهذا الحلم ليس يظهر فى هذا الموضع (٦٦) .

أما إن وجدت الأشياء بعضها عن بعض على الاستقامة مثل كون الإنسان من الإنسان وذلك الإنسان من إنسان آخر، فإن هذا بالذات فلا يصح أن يمر إلى غير نهاية(٦٧) .

وواضح أن ابن رشد هنا يتحدث عن أزلية الأجناس والأنواع والحدوث الزماني لأفرادهما ، كما سبق الإيضاح وكما سيتضح عند عرض مذهبه .

أما الطريقة الثانية ، فهي دليل الجواز ، لا حاجة لنا بنقد ابن رشد له ، فهو أى النقد يقوم على رفض ابن رشد لإنكار الإشارة لتلازم الأشياء سببياً فهم يرون أن كل شئ لا حتمية تربطه بشئ ، سوى بالله مباشرة ، ونقد ابن رشد لهذا الدليل



يقع ضمن نقده لمفكري الضرورية والسببية من جهة وضمن اعتباره أن كل شئ من هذا الكون من باب الضروري ، وليس الممكن ، أى له مكانه وزمانه وأحواله بمبرر وارتباط بجملة علل العالم[٦٨] ومكوناته ، وسنعود إلى هذا لاحقاً ، ومفاده أن إنكار السببية والضرورة ، مبطل للعلم ، والعقل والحكمة[٦٩] .

أما حديث ابن رشد فى هذا الموقع من الكشف عن البديل الذى يراه للدلالة على وجود الله وهو ما أسماه دليل العناية ودليل الاختراع ، فسنورده ضمن الحديث عن مذهبه ، لأنه لا علاقة له بنقده للمذاهب هنا[٧٠] .

وهذا يشمل الموضع الثاني الذى يتحدث فيه عن ابن رشد عن مشكلة حدوث العالم تحت عنوان : المسألة الأولي فى حدوث العالم[٧١] .

أما فى فصل المقال فابن رشد فى الموضع الذى خصصه لمسألة قدم العالم وهو يناقش مدعيات الغزالي ضد الفلاسفة إنما يعرض لمذهب المتكلمين ومذهب الفيضيّين فى محاولة لحصر الخلاف فى نقطة واحدة من بين ثلاث ، فالمتكلمون والحكماء المتقدمون يرجع الخلاف بينهم إلى اختلاف فى التسمية، وخاصة عند بعض القدماء، فهم متفقون أن للعالم ككل فاعل وموجد وحافظ وهو الله ، وهم المتكلمون والفلاسفة متفقون على أن الحادث الجزئي والأجسام الملموسة حادثة فى شئ وعن شئ ويتقدمها زمان ، مثل هذا الكرسي ، والاختلاف فى النقطة الثالثة وهى أن العالم ككل متى وجد ، فالمتكلمون يرون أن له زماناً به ابتداء ، والزمان مع العالم له بداية– وهذا مذهب أفلاطون – ما أرسطو وفرقته فيرون أن العالم زمانه غير متناه فى الماضي والمستقبل، فالمذاهب فى العالم ليست تتباعد كل التباعد ، كما عرضها الغزالي لدرجة أن يفكر بعضها بعضاً .

ثم بعد ذلك يعقب ابن رشد – بعد عرضه لهذه الآراء – تعقيباً مهما "وهذا كله مع أن هذه الآراء فى العالم ليست على ظاهر الشرع ، إذا تُصفح ظهر من الآيات

الواردة فى الأنباء عن إيجاد العالم أن صورته محدثة بالحقيقة ، وأن نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين ، أعنى غير منقطع[٧٢] وبقية النص سبق إيراده ، والذي وجدنا فيه أن ابن رشد يتحدث عن قدم مادة العالم وأجناسه وأن صورة العالم ، أي صور الأفراد تتعاقب إلى ما لا نهاية ، وهو مذهب أرسطو بالذات مقرباً الشرع من مذهب أرسطو ، مبعداً المتكلمين أن يكونوا على ظاهر الشرع ، لأنهم يقولون بحدوث العالم من لا شئ وابتداء الزمان ! .

عندما سنورد نقد ابن رشد للمذهب الفيضي ستظهر انتقاداته للمتكلمين من خلال مقارنة مذهب الفيض بالمذهب الكلامي وما أخذ الفيضيون من المتكلمين ، لذلك سنذهب الآن إلى نقاط أخرى من كتبه الأخرى فى رسائله ومن تهافت التهافت ، أعنى نقده لقول المتكلمين ببداية الحركة ، وبداية الزمان ، وبداية مادة العالم ، وكنا ألمحنا من خلال ما تقدم من نصوص ومواقف ابن رشد فى الكشف والفصل وبعض رسائله ، وتهافت التهافت إلى عرض ابن رشد لرأى المتكلمين فى هذه المسائل ونعود لها . ولكي لا نعيد بعض هذه هنا ، ثم فى عرض مذهبه ، سنواصل تفاصيل هذا الحوار حول هذه المسائل فى عرضنا لمذهبه الخاص .

• هوامش المبحث الأول

(١) روزنتال ويودين : الموسوعة الفلسفية . ترجمة سمير كرم ، دار الطليعة بيروت ١٩٧٤ ص٤٣ تحت مادة Humanism .

(٢) رونز : القاموس الفلسفي : Dagobert –D- Runes : The dictionary of : Philosophy . Jaico Publishing house . P ١٣١ – ١٣٢

(٣) ج . بيوري : حرية الفكر — ترجمة محمد عبد العزيز إسحاق (بلا تاريخ) . ص٥٢ — ٥٣ .

(٤) روزنتال — سبق — ص٢٣٧ تحت مادة Personalism .

(٥) رونز — السابق — ص٢٢٩ — ٢٣٠ تحت نفس المادة .

(٦) أحمد علي النصيري : الإنسان في فلسفة محمد عزيز الحبابي (دراسة في الشخصانية) رسالة ماجستير بقسم الفلسفة ١٩٩٥ (جامعة بغداد) .

(٧) كتابنا : من الميثولوچيا إلى الفلسفة (ثلاث طبعات : الكويت ، بيروت ، بغداد) الفصل الثالث ، والسادس والرابع . وروزنتال — السابق — ص٤٣٠ تحت مادة : Anthropomorphism .

(٨) رونز — السابق — ص١٣ تحت مادة : Anthropolatray .

(٩) روزنتال ويودين — السابق — ص٢٠٩ تحت مادة Deism .

(١٠) ج . بيوري — السابق — ص١١٢ .

(١١) رونز — السابق — ص٧٥ تحت مادة Deism .

(١٢) روزنتال ويودين — السابق — ص٩٨ تحت مادة Theism .

(١٣) رونز — ص٣١٦ — ٣١٧ تحت مادة Theism .

(١٤) ابن رشد : تهافت التهافت . تحقيق بويج ، بيروت ١٩٣٠ ، ص٤٢٤ فما بعد .

(١٥) ابن رشد : كذلك ص٤٢٤ .

(١٦) كذلك ص٢٢٤ — ٢٢٧ .

(١٧) كذلك ص٤٢٨ — ٤٢٩ .

(١٨) كذلك ص٢٢٩ — ٢٣٠ .

(١٩) كذلك ص٤٤٦ .

(٢٠) كذلك ص٤٣٨ — ٤٣٩ .

(٢١) كذلك ص٤٤٠ .

(٢٢) كذلك ص٤٤٠ — ٤٤٦ .

(٢٣) كذلك ص٤٤٠ — ٤٤٦ .

(٢٤) وهذا عكس مدعي الجابري أن ابن سينا — على خلاف الدرسة المغربية وعلى رأسها ابن رشد ، يقول بمنطق ذي قسمة ثلاثية ، ويعتبره عيبا على ابن سينا .

(٢٥) أنظر بحثنا : مفهوم التراث عند محمد عابد الجابري — ضمن : التراث والنهضة منشورات المجمع العلمي العراقي . بغداد ١٩٩٩ — ص٢٠٤ فما بعد ، وحول الجابري في كتبه عن هذا المنطق الثلاثي : نحن والتراث طـه ، ١٩٩٦ ص٢٣ — ٢١٤ ، وتكوين العقل العربي ببروت ١٩٨٨ . ص ٣١٩ . والتراث والحداثة ببروت ١٩٨٩ ص١٩٧ — ٢٠٤ ويحيى محمد : نقد العقل العربي في الميزان ببروت ١٩٩٧ م ص١٥٨ فما بعد .

(٢٦) ابن رشد : تهافت التهافت . ص٢١٠ — ٢١٨ وبقية النص مهم في عرض رأي المتكلمين في صفات الله ونقده لهم بتفصيل وهو جزء أساسي في توضيح رأيه في الأنسنة .

(٢٧) تهافت التهافت ص٢١٣ .

(٢٨) ابن رشد : تهافت التهافت . ص٢١٢ — ٢١٣ وتفسير ما بعد الطبية . ج . ص١٦٣٢ .

(٢٩) تهافت التهافت ص٢١٦ .

(٣٠) تفسير ما بعد الطبيعة ج٣ . ص١٦٩٣ .

(٣١) كذلك . ج٣ . ص١٦٩٧ ، ١٧٠٠ ، وما بعد الطبيعة ص١٤٤ — ١٤٩ .

(٣٢) كذلك تفسير ما بعد الطبيعة . ج٣ . ص١٧٠٧ — ١٧٠٨ ، وانظر ماجد فخري — ابن رشد فيلسوف قرطبة . ببروت ١٩٦٠ ، ص٨٧ — ٩٠ .

(٣٣) ابن رشد : ضميمة في العلم الإلهي ، ضمن فلسفة ابن رشد — السابق — ص٤٢ .

(٣٤) كذلك ص٤ — ٤١ .

(٣٥) سورة : هود ، الآية : ٧ .

(٣٦) سورة : إبراهيم ، الآية : ٤٨ .

(٣٧) سورة : فصلت ، الآية : ١١ .

(٣٨) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة — ضمن فلسفة ابن رشد — ببروت ١٩٨٧ ص٧٠ — ٧١ .

(٣٩) كذلك ص٧١ .

(٤٠) كذلك ص٧٢ .

(٤١) كذلك ص٧٢ .

(٤٢) كذلك ص٧٣ مع تفاصيل كيف يخلق الله الكلام في الإنسان ، وتفاصيل عن الكلام النفسي ص٧٤ .

(٤٣) كذلك ص٧٣ .

(٤٤) ابن رشد : ما بعد الطبيعة ص٥٤ ، وتفسير ما بعد الطبيعة ج٣ . ص١٦٢٠ .

(٤٥) تفاصيل رده على الفريقين : الكشف ص٧٥ .
(٤٦) كذلك ص٧٤ — ٧٥ .
(٤٧) كذلك ص٧٥ — ٧٦ .
(٤٨) كذلك ص٧٧ — ٧٨ .
(٤٩) كذلك ص٧٨ — ٧٩ .
(٥٠) كذلك ص٧٨ — ٧٩ .
(٥١) كذلك ص٧٩ .
(٥٢) كذلك ص ٧٩ — ٨٠ .
(٥٣) كذلك ص ٨١ .
(٥٤) كذلك ص ٨٢ — ٨٣ .
(٥٥) كذلك ص ٨٤ — ٨٥ .
(٥٦) كذلك ص ٨٩ — ٩٠ .
(٥٧) كذلك ص ٩٠ .
(٥٨) كذلك ص ٩٠ — ٩٦ .
(٥٩) هذا ما أوضحناه جيداً فى بحثنا : الغزالي مشكلة وحل — فى كتابنا دراسات فى الفكر الفلسفي الإسلامي — السابق ص ٦٤ فما بعد . طبعة بيروت ١٩٨٠ .
(٦٠) ابن رشد على اطلاع كاف على هذه التقسيمات عند الغزالي سواء لأصناف الطالبين أو أنواع الخطاب وتعدد مستوى الحقيقة الواحدة بحسب خطابه للعامة وللجدليين — المتكلمين ثم للخاصة ، وأخيراً لنفسه ، فهذا ما يورده الغزالي فى المشكاة وإحياء علوم الدين ، وابن رشد يذكر الكتابين ويذكر أن الغزالي فيهما غير ما هو عليه فى "تهافت الفلاسفة" فليس أرسطو فقط مصدر ابن رشد حول أنواع الخطاب . انظر ابن رشد : الكشف — السابق — ص ٨٦ — ٩٠ ، خصوصاً ص ٨٨ فما بعد .
(٦١) نحن مدينون لماجد فخري — ابن رشد — السابق ص ٧٧ . فى هذه الملاحظة .
(٦٢) ابن رشد — فصل المقال — ضمن فلسفة ابن رشد — السابق ص ١٩ .
(٦٣) كذلك ص ٢٠ .
(٦٤) كذلك ص ٢٠ .
(٦٥) كذلك ص ٢١ — ٢٢ .
(٦٦) أوضحنا هذا فى بحوثنا ، خصوصاً بحث : صور ونماذج من العقل والعقلانية فى الفكر العربي

الإسلامي فترة ازدهاره، ندوة المجمع العلمي العراقي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ١٩٩٦ م صفحة ١١٣ فما بعد — سابق — ص ١١٣ ، وكذلك ، بحثنا مفهوم التراث عند محمد عابد الجابري — السابق — ص ٢١٢ فما بعد ، كذلك : بحث : حقيقة ابن رشد بين الدين والفلسفة على ضوء تعددية الخطاب عنده . ندوة "بيت الحكمة" (تحت الطبع) ندوة ١٩٩٨م صفحة (٤) .

(٦٧) على حرب : محمد عابد الجابري : الطموح إلى نقد عربي للعقل العربي دراسات عربية العدد (١٠) السنة السادسةأ . ب ص ٥٢ — ٥٣ .

(٦٨) فى الأمثلة على أنه موقف ما يراه ماجد فخري — كتابه سابق ، ص ٣٦ — ٣٧ ، ويحيى محمد — السابق — ص ١٥٣ — ١٥٨ ، وعلى حرب : السابق — ص ٤٦ — ٤٨ .

(٦٩) يمثل ذلك محمد عابد الجابري ومدرسته في المغرب ، في كتبه نحن والتراث ، وتكوين العقل العربي وبنية العقل العربي ، ومجموع محاوراته على صفحات اليوم السابع مع حسن حنفي ، أنظر بحثنا عن الجابري — السابق — حول مواضع — ذلك في كتبه وتفاصيل عرضنا للأدلة وردودنا على أطروحته هذه ، ونكتفي بالإشارة هنا إلى مواضع ذلك في كتابه نحن والتراث "دار الطليعة " ١٩٨٠ ، ص ٤٧ ، ٤٩ ، ٥١ ، ٥٢ ، ٦٠ — ٦٦.

(٧٠) ابن رشد : تهافت التهافت — ص ٥٨٠ — ٥٨٣ ، وبالنص بعد ذلك طويل وينبغي مراجعته ، ففيه وحدة الأديان ، مع قول بان الإسلام أكملها ونسخ ما قبله إلى ص ٥٨٨ .

(٧١) كذلك ص ٥٨٤ .

(٧٢) فصل المقال ، ص ٢٦ — ٢٧ .



المبحث الثاني

نقد المذهب الفيضى

2 المبحث الثاني
نقد المذهب الفيضى

أ) توضيح للمذهب فى أصل العالم بقدر ما يفيد فى فهم نقد ومذهب ابن رشد ونظرية الفيض العربية الإسلامية امتداد للنظرية الأفلوطينية موضوعة فى ظروف جديدة وتراكم فلسفي مضاف ، وكنا عالجنا هذه النظرية معالجة دقيقة[١] وكنا أوردنا النصوص عن مفاصلها من الفارابي وابن سينا على الخصوص [٢] ، وكذلك فإن ما نفعله هنا هو الحديث عن النظرية بصورتها العربية الإسلامية بقدر ما تفيدنا : فى نقد النظرية من قبل ابن رشد، أو فى عرضنا لمذهبه لاحقاً .

جاءت النظرية لحل مشكلات عدة ، وجد الفيضيون أن الحل الكلامي [٣] لا يستطيع حلها على الخصوص ، كما وجدت النظرية أن مذهب أرسطو يسجل أقصى ما وصلت إليه الثنائية ، ثنائية المحرك الذى لا يتحرك والعالم الأزلي مادة وزماناً ومكاناً وصوراً ، بالإضافة إلى جملة من الانعكاسات القيمية والاجتماعية والسياسية فيها .

إن أساسيات النظرية هي [٤] :

١- تقسيم الموجودات إلى التقسيمات الثلاثة المعروفة : الواجب الوجود بذاته ، والمكن الوجود بذاته والواجب الوجود بغيره ، بدلاً من تقسيم المتكلمين الأشياء إلى قديم وحادث .

٢- الواحد لا يصدر عنه مباشرة إلا واحد ، ويجوز إذا تعددت الوسائل .

٣- إن تعقل الإله هو علة للوجود على ما يعقله ، أى أن تعقله لشئ يعنى إبداعه وإيجاده .

٤- الجسم لا يصدر عن جسم ، وعلى العكس يصدر الجسم والمادة عن الصورة .

٥- ثبوت أزلية الهيولي أو الحركة والزمان والفعل الدائم للعلة التامة .

٦- ليس شرط الفاعل المختار أن يتأخر فعله عنه ، إذا اقتضت المصاحبة بينهما ضرورات أخرى .

٧- كل قوة جسمية متناهية، لأن كل جسم متناهي الجرم يحرك حركة متناهية ، والحركة لا متناهية، فالمحرك غير مادي .

٨- المادة واحدة ، وهي قابلة وأشبه بالعدم ، وطبعها السكون ، والحركة مفصولة عنها ومضافة ، وهي الحركة الميكانيكية ، دون استشعار لأنواع الحركة الفيزيائية والكيميائية والبيولوچية ، كما هو معروف الآن ، ولم يربط بين التبدلات الكمية والكيفية وبالعكس .

٩- الفصل بين الأنواع والأجناس ، بحيث لا يعبر أحدها — تطورياً — إلى الآخر ، وما يظهر من قولهم بتدرج الموجودات من الأبسط إلى الأعقد فهو تصنيف وليس تطوراً .

١٠- العالم مغلق مركزه ال{ض بتسعة أفلاك ، وهو متناه، وكل قوة جسمية متناهية.

١١- الله ليس مادياً ، وليس فيه نقص أو ثنائية ولا يتغير .

١٢- تعقل الله والعقول يساوي الفعل أو الفيض .

١٣- لابد من فيض إلهي أو من خلال العقول الفلكية ليصل الإنسان إلى المعرفة أو قل معرفة المفاهيم الكلية وقوانين الأشياء ، دون اهتمام بدور العمل والتراكم وحذف الأخطاء .

تفاصيل عملية الصدور لا تهمنا هنا ، وستتوضح خلال النقد ، المهم أن هذه النظرية تقدم صورة قريبة في الجوهر من الحل الكلامي ، الخلق عند المتكلمين

من عدم وليس من ذات الله ولا من مادة أزلية عند الفيضيين ترد كلمة العدم لكن لا بمعنى كلامي، بل بمعنى أن الله هو منبع الأشياء ، عند المتكلمين كل الأشياء صور في العلم الإلهي ، يوجدها ، يخرجها إلى الوجود في وقت معين ، عند الفيضيين الله يعقل ذاته فيفيض عنه عقل أول فيه صور كل الموجودات ، فإذا ما تجاوزنا عن مقولة "كن فيكون" عند المتكلمين ومقولة "يفيض أو يصدر عنه" وجدنا الفارق بسيطاً وأكثر من هذا فإن الفيضيين طالما رددوا نفس كلمة "كن" وما أشبه .

في الحقيقة ، الفارق بين المذهبين هو في كيف تظهر الموجودات ؟ عند المتكلمين يخلقها الله في زمن معين ، عند الفيضيين لا ابتداء زماني لفيض الله للأشياء لأن الله علة تامة والإيجاد أدل على القدرة إذا كان دائماً ، عند المتكلمين لابد أن يتقدم الفاعل فعله أو مفعوله زمانياً وإلا كيف يقدره ، أما عند الفيضيين فلا ضرورة لهذا ، بل الواجب عكسه ، لأن الله إما أن يفعل منذ الأزل ، فيكون وجود العالم معه ، وإما لا يفعل مطلقاً ، لأن الله لا يكون بدون فعله ، فلا يتأخر مفعوله عنه إلا بالذات ، من حيث إن العالم يستمد وجوده وذاته من هذا الارتباط أي هو واجب الوجود بغيره، أما افتراض أن العالم ممكن الوجود بالذات فهو مجرد افتراض ذهني جدال عميق متشعب(*) وقد يوهم بفوارق عميقة ، لكنه في حقيقة الأمر جدال في حقيقة ما يليق بالله عند كل منهما .

ونحن نرى أن القول بقدم المادة والزمان والحركة .. إلخ التي يطورها الفيضيون العرب من أرسطو عبورا ببروقليس وسواه ما هو بالدرجة الأولى إلا نتيجة لمقولاتهم الميتافيزيقية لتصورهم لما يليق بالله وفعله وطبيعته ، لا أنه نتيجة لنظرتهم الطبيعية وأخذهم بقدم المادة وما أشبه .

الإطار المركزي لمذهبهم هو فكرة الألوهية ، سواء عند أفلوطين أو عند فلاسفتنا الفيضيين وليس أدل على هذا مما يلي : في عملية الفيض – وكما أوضحنا

قبل قليل – نصل بعد سلسلة عقول تفيض الواحد عن الذي قبله ، إلى العقل العاشر (وعند بعضهم النفس الكلية والفيض رباعي) وهذا العقل أو النفس الكلية يفيض عنه شيئان : الهيول العامة أي المادة الكلية لعالمنا ، والصور أو البذور أو القوى والطبائع والنفوس التي تجعل من المادة ، إذا حلت فيها ، معدناً أو نباتاً أو حيواناً أو إنساناً ، وبما أنه عند الفيضيين اللامادي واللاجسمي يوجد جسماً لا العكس ، نستنتج أن كل شيء عندهم في عالمنا يأتي من عقل غير مادي (يسمونه عقلاً مفارقاً) إلى أن نصل إلى العقل الأول صعوداً الذي منبعه الله ، فنحن هنا مع الفيضيين – وكما قال الغزالي وابن رشد وآخرون كما سنرى – نؤخر ما قدمه المتكلمون وحلوه ابتداء. هنا المتكلمون يقولون : الله أوجد كل شيء من العدم ، أما الفيضيون ، فلأنه لا يوجد عن الواحد مباشرة إلا واحد ولاعتبارات أخرى تنتج من قياس صفات الله بصفات الموجودات أخروا مسألة صدور الكثرة والتنوع للأشياء إلى العقل العاشر ، وكأنهم يظنون أننا بذلك ننسى المشكلة ، هنا مع العقل العاشر يهدمون كل شيء يهدمون كل مقدمات نظريتهم خصوصاً فكرة وأحدية الصدور .

فإذا عن العقل العاشر ، اللامادي ، يصدر كل شيء آلاف وملايين الأنواع الحية وغير الحية ، كيف ولماذا ؟ يقول لهم الغزالي [٦] . وآخرون : لو قلتم ابتداء أن الله صدر عنه كل هذا – لكان أحسن ، ومع أن الغزالي يبسط المسألة ، وبرغم دواعيهم لهذا التأجيل يبقى أساس النقد الموجه إليهم صحيحاً وهو أنهم يجعلون الله الواحد اللامادي الذي لا شر فيه ولا جسمية ولا امتداد ... إلخ من الأسلوب ، يجعلونه ينتج المادة والكثرة والأجسام والشر ، أي كأن كل شيء ينتج من لا شيء ، الصحيح من الله بفعل خارق ! وهذا هو جوهر الحل الكلامي أننا نعتبر أن الفكر الفيضي برغم وقوعه تحت تأثير – قل أو كثر – مقولات سبقت إليها الإشارة ، وبرغم أخذه بالحسبان الفكر الطبيعي الأرسطي عن المادة والزمان والحركة وقدمها أي



هذه جميعاً ، ومع أنه يعتبر تقدماً بالقياس إلى الحل الكلامي والكندي نحو فهم طبيعي أكثر موضوعية ، خصوصاً نحو مفهومات قدم المادة والزمان والحركة ، غلا أنه أي الفكر الفيضي يعتبر رجعة عن الحل اليوناني الأرسطي مثلاً ، إن جوهره طرح كلامي ، لقد أوضح ابن رشد في شرحه لمقالة اللام ، هذا المفهوم وأنه قريب من موضوعات الطروح الكلامية ، ومع أننا سنأتي على هذا الشرح ، إلا أنه من الضروري أن نشير إلى جوهر فكرة مقايسة ابن رشد ، حيث يسمى مذهب الفيضيين مذهب "واهب الصور" ويقول ابن رشد أن المتكلمين لما أجازوا صدور المادة والصور عن الله استسهل [٧] الفارابي وابن سينا أن يفيض عن العقل الفعال صور ونفوس وقوى الموجودات الطبيعية وقد سبق أن ذكرنا أن ابن رشد يرى أن المذهبين الكلامي والفيضي لا يتباعدان [٨] كثيراً . وحصر الخلاف الرئيسي أنهما مع قولهما بأن العالم ككل حادث ، فإن المتكلمين جعلوا لحدوثه بداية أما الفيضيون فجعلوا العالم بلا بداية زمانية ، وإن كان حادثاً بذاته من الله .

هذا كله يبرر تقويمياً للفيضيين بأنهم قصورا عن أرسطو ولم يتجاوزوه بخلاف بعض الدارسين مثل مروة وتيزيتى وآخرين من أنهم أي الفيضيين تجاوزوا أرسطو إلى فهم مادي جدلي أو نحو وحدة وجود مادية ، نحن نرى أنه إن كان هنا وحدة وجود فهي وحدة وجود روحية مثالية خالصة ، طالما أن الله أو الفكرة أو الروح أو العقل هو منبع كل شيء ، بالإضافة إلى ثنائيتهم الجادة حول علاقة النفس بالجسم والخلود وأفكار الخلاص ورؤياهم في المعرفة والإشراق ، بل والنظريات الصوفية عند بعضهم ، وخصوصاً نظرية الفيض عند المتأخرين حيث لم تبق الفيضية كمذهب ضمن الإطار المعرفي العقلي عند ابن سينا ، ويرون تصوف إشراقي ، وهو ما انتقدهم عليه ابن طفيل ، لتقصيرهم دونه ، بل تجاوزته الفيضية الصوفية إلى وحدة وجود صوفية خالصة تصبح فيها المادة مجرد شبح أو ظلام أو برازخ مظلمة، كما هو الحال مع ابن عربي والسهروردي وابن سبعين وآخرين[٩] .

ب) نقد الغزالي للحل الفيضي في أصل العالم :

يعتبر نقد الغزالي أوسع نقد وجه للمدرسة الفيضية الإسلامية من قبل متكلم وربما فيلسوف أيضاً [١٠]، وقد أوضحنا أن الذين تناولوا المدرسة بالنقد من متكلمين كبار بعد الغزالي ، بل وحتى من قبل ابن رشد وأبي البركات من بين الفلاسفة ، يحتفظ بجوهر نقد الغزالي مع تعديلات ، أو دفوع عن فلاسفة الإسلام أحياناً ، لذلك سنلخص أهم مفاصل نقد الغزالي ، والذي على أساسها ، سنفهم ونقوم نقد وموقف ابن رشد لهم .

وأحب أن أوضح أن النقد الذي قدمناه في كتابنا دراسات ، مبحث نظرية الفيض هو عرض شامل وعميق، وما زال رائدنا المعرفة الأكيدة فلا أرى مانعاً من إيراده كاملاً هنا ، ذلك أن نقد أو قل عرض الغزالي لهذه النظرية ونقدها يستوفي معظم كتاب " تهافت الفلاسفة " ويكفي أن نعلم أن الغزالي خصص النقد لواحد فقط من مبادئهم وهو أن الواحد لا يصدر عنه مباشرة إلا واحد ، اثنين وعشرين صفحة ، بينما الكتاب كله للرد على المذهب الفيضي .

إذا تركنا قول الغزالي بهذه النظرية في بعض كتبه الخاصة [١١] ورجعنا إلى موقفه كمعارض نجد أن كتاب " تهافت الفلاسفة " يوفر لنا نقداً متكاملاً ، وننبه إلى أن الكتاب كله هو نقد لفلسفة الفارابي وابن سينا ، كما هو معلوم — إلا انه مناص لنا من الاقتصار على نقده المباشر للنظرية في المسألة الثالثة من المسائل العشرين ، وهي في قولهم بأن الله فلعل وفي المفعول ، ثم ما يصدر عن الواحد . أما الأول في الفاعل فهو يرى أن الفاعل من يصدر عنه الفعل مع الإرادة للفعل على سبيل الاختيار ، وحيث إنه عندهم العالم من الله كالمعلول من الصلة ، يلزم لزوماً ضرورياً كلزوم النور من الشمس ، فليس في هذا من الفعل[١٢] شئ ، وهكذا كل فعل أو فاعل بالطبع ، ولابن رشد موقف من هذا سنوضحه ، كما أن الرازي الطبيب رفض الحل الفيضي بسبب



أخذه بهذا النقد وسيكرر هذا النقد أكثر الناقدين، وكتابات الفيضيين صريحة في رفض الفاعلية بالطبع لله ، لكنه اختار الفعل أزلاً بسبب اعتبارات أخرى [١٣] .

الثاني : في المفعول يقول الغزالي : معنى الفعل إخراج الشئ من العدم إلى الوجود والعالم عندهم قديم ، فليس بصحيح أن يقال انه حادث بمعنى من العدم [١٤] إلى الوجود ، وعليه فهو ليس فعلاً لله ، والغزالي في الواقع يريد أن العالم عندهم قديم بالزمان ، وأن المادة أزلية وكذلك الزمان والحركة . وهذا صحيح يعترفون به ، لكنهم يرفضون تقدم الله على العالم بالزمان . لاصطدام ذلك بصعوبات أوضحناها في رفضهم للخلق الكلامي فيما تقدم وبالتالي قال الفيضيون بالحدوث بالذات ، والقدم بالزمان ، وخيل لهم بذلك أنهم يحلون مشكلة صلة القديم بالأحدث ، ومشكلة الزمان ، والحركة والهيولي ... إلخ .

والصعوبة هي ليست في استحالة حل كهذا يجمع بين الحدوث والقدم ، بل في أمور أخرى اهم مثل صدور المادي في اللامادي والكثرة والواحد ، كما سيتضح من بقية نقد الغزالي ..

الثالث : في قولهم أنه لا يصدر عن الواحد إلا واحد ، وكرس له الغزالي اثنين وعشرين صفحة ، وكرس لابن رشد أكثر من مائة صفحة ، يقدم الغزالي النقد العام التالي : ويستحيل كون العالم فعلاً لله على أصلهم لأنهم قالوا : لا يصدر عن الواحد إلا شئ واحد، والمبدأ واحد من كل وجه ، والعالم مركب من مختلفات فلا يتصور أن يكون فعلاً لله بموجب أصلهم [١٥] ويجيب الفيضيون : هذا صحيح ، ولكنا نرى أن الكثرة [١٦] بتعدد الوسائط .

ويرى الغزالي بأنه يلزم عن هذا التعدد للوسائط ومن قولكم عن صدور الواحد عن الواحد ألا يكون شيئاً مركباً ، بل تكون الموجودات كلها آحاداً ، وكل واحد معلول لواحد وعلة لواحد وليس الأمر كذلك إذ عندهم الجسم مركب من هيولي وصورة

كذلك الفلك له نفس وجسم ، فإما يبطل قولهم لا يصدر عن الواحد إلا واحد ، وأما يلتقي واحد بمركب[17] هنا يقدم الفلاسفة حلهم المعروف عن الطبيعة الثلاثية للمعلول الأول ، فهو متكثر بوجه ، ولذلك[18] سيصدر عنه أكثر من واحد ، على ما هو معروف في نظريتهم.

وهنا يعترض الغزالي بخمسة اعتراضات ، ويرى أن هذا تخيل ، ونوع من الكابوس الذي ينتاب الناس في أحلامهم :

- **الاعتراض الأول :** إمكان الوجود في المعلول الأول إذ كان عين وجوده لا ينشأ منه كثرة ، وإن كان غيره فيلزم أن يكون المبدأ الأول (الله) وجوب وجوده غير نفس وجوده ، فليجز صدور الكثرة منه بهذه الكثرة [19] .
- **الاعتراض الثاني :** هل تعقل المعلول لمبدئه عين وجوده وعين تعقله أم غيره فإن كان عينه فلا كثرة في ذاته ، وإن كان غيره ، فهذه الكثرة موجود في الأول (الله) فإنه يعقل ذاته ويعقل غيره ، فليصدر منه المختلفات [20] .
- **الاعتراض الثالث :** لا داعي للوقوف على التثليث بل يمكن أن يصدر عنه خمسة أشياء لا ثلاثة فقط ، فهو يعقل ذاته ويعقل مبدأه وهو ممكن وواجب الوجود بغيره [21] .
- **الاعتراض الرابع :** التثليث لا يكفي في المعلول الأول لتفسير ما ذكروه ، فجرم السماء الأول فيه تركيب من ثلاثة أوجه ، أحدها أنه مركب من صورة وهيولي، فلابد لكل من المبدأ الثاني : أن هذا الجرم الأقصى على حد مخصوص في الكبر ، فاختصاصه بذلك القدر زائد على وجود ذاته إذ أمكن أن يكون أكبر أو أصغر ، فلابد من مخصص ، الثالث : يلزم مخصص آخر ومبدأ آخر، لاختصاص القطبين بنقطة من سائر نقاط كل فلك .

ثم أن المعلول الثاني " فلك الثوابت " في ألف ونيف ومئتي كوكب ، وهي



مختلفة الشكل والعظم والوضع واللون والتأثير ، ولو قيل أنها نوع واحد ، لصح أن كل أقسام العالم نوع واحد في الجسمية ، فيكفيها علة واحدة [٢٢] .

- **الاعتراض الخامس :** كيف لا تستحون في قولكم إن كون المعلول الأول ممكن الوجود اقتضى وجود جرم الفلك الأقصى منه وعقله الأول (الله) يقتضي وجود عقل منه ، وما الفصل بين هذا وبين قائل عن إنسان غائب إنه ممكن ويعقل نفسه ، ويعقل صانعه ، فصدر عنه فلك .. إلخ ، وأي مناسبة بين إمكان وجود المعلول الأول وبين وجود فلك منه ، وكذلك فيما بقى من عقول [٢٣] .

هذه هي اعتراضات الغزالي ، رددها بعده كثيرون .. وأحب أن أنبه القارئ إلى تعليق للغزالي بعد ذلك : (موجهاً لنفسه سؤالاً على لسان آخر) " فماذا تقولون انتم أتزعمون انه يصدر من الشئ الواحد من كل وجه شيئان مختلفان فتكابروا العقول أو تقولون: المبدأ الأول فيه كثرة فتتركون التوحيد . أو تقولون : لزمت الوسائط فتضطرون إلى الاعتراف بما قالوه ؟ ويجيب الغزالي : " انه لم يخض في هذا الكتاب خوض ممهد ، وإنما غرضنا التشويش وقد حصل ، على أن نقول القول صدور اثنين عن واحد هو مكابرة للمعقول، دعوة باطلة لا تعرف بنظر أو بضرورة ، وما المانع في أن يقال أن الله عالم قادر مريد يخلق المختلفات والمتجانسات وقد وردت به الأنبياء المؤيدون بالمعجزات فيجب قبوله. " أما البحث عن كيفية صدور الفعل عن الله بالإرادة ففضول وطمع في غير مطمع " [٢٤] .

والحق أن هذا الحل هو نظرية الخلق من عدم ، والقول في الاعتراضات عليه كبير وما يقوله الغزالي في الحث على عدم الطمع في حل اصل المشكلة هو ليس جيداً ونحن نعلم أنه في كتبه الخاصة يقول بما ينتقد عليه الفيضيين[٢٥] ، إن هذا يدل على أزمة المثالية ، وفشل الحل الفيضي والكلامي معاً ، وهو فشل يلحق كل حل ثنائي .

جـ) نقد ابن رشد للحل الفيضي في أصل العالم :

هذا النقد الذي سنثبته هنا سيقتصر على الجوانب المباشرة الموضحة لنقد ابن رشد للحل الفيضي وطروحاته ، مع أن هذا صعب جداً ، لأن مذهب ابن رشد ملتصق به ، أعني أن نقطة اعتراض ابن رشد في كل مرة تقوم على إيضاح مصاحب عن مذهبه المضمر ، وعند عرضنا للمذهب سنحاول أن نقدم مذهبه ، مكملاً لهذه الانتقادات كمبدأ هام يوافق ابن رشد الغزالي في معظم انتقاداته ، ولكنه ينكر أن يكون ما يذكره الغزالي على لسان الفارابي وابن سينا ، له صلة بمذهب الفلاسفة القدامى ، وخصوصاً أرسطو وفيما يلي هذه الانتقادات وكالآتي :

١- **مسألة الفاعل المطبوع والمختار :** لا يوافق ابن رشد على اتهام الغزالي للفيضيين بأن الله ليس بفاعل عندهم ، بسبب أن فعله دائم عندهم ، وهذه هي ملاحظة الغزالي ، أما ابن رشد فيرى أنه لا في اللغة ولا في الشاهد ما يدل على قصر الفعل على الفاعل بعلم وإرادة ، بل الفاعل بالطبع لا يخل بفعله، وليس كذلك فعل الفاعل بإرادة ، فكأن الفاعل الحقيقي هو الذي بالطبع ، والفاعل المجاز هو الفاعل بالإرادة ، ويضيف ابن رشد أن الفلاسفة لا يقولون أن الله ليس مريداً بإطلاق، بل ليس مريداً ، بالإرادة الإنسانية ، وهم اختاروا ذلك ، لأن الفعل الدائم أدل عندهم على الفاعلية والجود ولاعتبارات أخرى تلزم عن قول المتكلمين بفعل الله بعد إن لم يكن فاعلاً [٢٦] .

٢- **مسألة هل يكون القديم حادثاً :** يعترض ابن رشد على قول الغزالي إن العالم عندهم قديم ف ليس يصح أن يقال أنه حادث ، بقوله "يصح هذا إذا افترض العالم غير متحرك وقديماً بذاته ، أما إذا كان قديماً بمعنى أنه فى حدوث دائم وأنه ليس لحدوثه أول ولا منتهي، فإن الذى أفاد الحدوث الدائم أحق باسم الإحداث من الذى أفاد الأحداث المنقطع .

ولكن – ابن رشد – من جهة أخرى يخالف الفيضين في جعل العالم قديماً وله فاعل حقيقي . وأنه صادر عن الله ، ويُقصر فاعلية الله على التحريك وإعطاء العالم الوحدة على أساس نظرية العشق والصلة الغائية الأرسطية المعروفة ، بينما يبقي العالم مادة وصورة ، بلا فاعل [٢٧] .

٣- مسألة الواحد وما يصدر عنه ، يوافق الغزالي في نقده لهذا المبدأ ، طالما أن الفيضيين يقولون بصدور كثرة حقيقية عنه وفاعلية حقيقية لهذا الواحد ، وينكر أن يكون هذا له صلة بمذهب أرسطو ، ولا خلاص لهم من اعتراض الغزالي طالما يضعون أن الفاعل الأول (الله) كالفاعل البسيط في الشاهد ، ويقول ابن رشد أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد متفق عليه بين القدماء ، وهو مذهب أرسطو بمعنى أن الأشياء تؤم غاية واحدة كالنظام في المعسكر أو رئيس المدينة ، والفاعل الواحد فاعل مطلق وليس كالفاعل في الشاهد ، إذ الأخير فاعل مقيد ، والفاعل المطلق ليس يصدر عنه إلا فعل مطلق والفعل المطلق لا يختص بمفعول دون مفعول[٢٨] . ويضيف ابن رشد في مواضع عدة قائلاً ، وأما الفلاسفة من أهل الإسلام كأبي نصر وابن سينا فلما سلموا لخصومهم أن الفاعل في الغائب كالفاعل في الشاهد ، وأن المفعول الواحد لا يكون منه إلا مفعول واحد عسر عليهم تفسير الكثرة عنه حتى قالوا أن الأول هو موجود بسيط صدر عنه محرك الفلك الأعظم إذ كان هذا المحرك مركباً من ما يعقل من الأول وما يعقل ذاته ، وهذا خطأ على أصولهم ، لأن العاقل والمعقول هو شئ واحد في العقل الإنساني فضلاً عن العقول المفارقة[٢٩]. ثم يعرض الحل أرسطو عن العشق ويقول هذا معنى أن الكون كله فعل فاعل واحد وهذا بخلاف من ظن أن الواحد يصدر عنه

واحد على منوال قول فلاسفة الإسلام ، فانظر فى كتب القدماء "لا فى كتب ابن سينا وغيره الذين غيروا مذهب القوم فى العلم الإلهي حتى صار ظنياً [٣٠] " ثم يقول ابن رشد إن ما حكوه عن ترتيب فيضان المبادئ المفارقة وعددها عن كل مبدأ فشئ لا يقوم برهان على تحصيله وتحديده ، وليس هو فى كتب القدماء . وليس يلزم فى سريان القوة الواحدة فى أشياء كثيرة ، أن يكون فى تلك القوة كثرة ، كما ظن من قال أن الواحد إنما فاض عنه أولا واحد ثم فاض عن هذا كثرة ، فهذا يدل على جواز صدور الكثرة عن الواحد[٣١] .

وفى مكان آخر يقول ابن رشد ما أكذب القول الواحد لا يصنع إلا واحدا ، كما فهم ابن سينا وأبو نصر ، ويجيز ابن رشد صدور الكثرة عن الواحد ، وكل ذلك على أساس مذهب أرسطو ، المعروف فى العلة الغائبة[٣٢] .

٤- يرفض ابن رشد قولهم بصدور المبادئ بعضها عن بعض على الحقيقة ، ويعتبر النظرية كلها مرفوضة وتبدو تخرصاً من أبى نصر وابن سينا على الفلاسفة ، وأن من ذكره هؤلاء شئ لا يعرفه القوم، ويقصد ابن رشد مذهب أرسطو[٣٣] .

٥- مقولة الإمكان والوجوب لا تبرر صدور الكثرة ، ويرى ابن رشد أن وجوب الوجود لله ، والإمكان للمعلول الأول هو معنى إضافي ، لا وجود له فى الحقيقة، إنه معنى ذهني ، لأن المعلول الأول هو واجب الوجود بغيره دائماً ، وليس له الإمكان على الحقيقة فى أى وقت ، وعليه فلا الله ولا المعلول للأول فيه تركيب أى ليس فيه وجودان وصورتان، فإن كانت هذه التقسيمات الحالية ، لا الذاتية تقتضي له أفعالاً كثيرة ، فالمبدأ الأول تصدر عنه كثرة دون الحاجة إلى معلول عنه هو مبدأ الكثرة



وإن أدعى مدع أنها لا تقتضي، فكذلك في المعلول الأول ، ويوافق الغزالي على فهمه لمذهبهم ، بأنهم يرون في المعلول الأول تركيباً من صورتين على الحقيقة ، وأن نقده لهم على ذلك صحيح[٣٤] .

٦- الصدور الثلاثي تحكم ، ويرفض ابن رشد قولهم بالصدور الثلاثي عن كل عقل[٣٥] بعد الله ، وينكر أن يكون هذا كله مذهب أحد من القدماء.

٧- خطأ قولهم بصدور جسم عن مفارق : يوافق ابن رشد الغزالي في عدم إمكان صدور جسم عن مفارق ، وعند ابن رشد أن ما يصدر عن "المفارق" هو الصورة الجوهرية في الموجودات الهيولانية فقط. والأجرام السماوية بسيطة وغلط ابن سينا بجعلها مركبة في صورة وهيولي فهي لا تقبل الكبر ولا الصغر "كما أن وضع الصورة والمادة صادرتان عن مبدأ مفارق خارج عن أصولهم – أي عن قدماء الفلاسفة – وبعيداً جداً ، والفاعل بالحقيقة عند الفلاسفة الذى في الكائنات الفاسدات ليس يفعل الصورة ولا الهيولي ، إنما يفعل من الهيول والصورة المركب منها جميعاً ، لأنه لولا كان الفاعل يفعل الصورة في الهيولي لكان يفعلها في شئ لا من شئ ، وهنا كله ليس رأياً للفلاسفة [٣٦] .

هاهنا توجد نصوص مهمة من خارج تهافت التهافت ، وسجلها في حرف الهاء واللام ، في تفسير ما بعد الطبيعة ، عند عرض مذهبه ، وفيها يختار ابن رشد مذهب أرسطو في أن الله محرك ، وأن الحركة تركيب صورة أزلية كجنس ، أي صور أفراد أو فردية مع الهيولي بفعل حركات الأجرام السماوية المباشرة بينما الله محرك غير مباشر ، غائي .

٨- علاقة الإمكان والوجوب بصدور جسم الفلك ونفس الفلك ، عودة إلى نقد فكرة صدور جسم عن المعقول .ويعتبرها ابن رشد أقاويل من ابن سينا وسواه ، ولكن ابن رشد من طرف خفي ينتقد نظرية الخلق الكلامية التى بلسانها يتكلم الغزالي ، فيذكره بأن قول من يقول – وهو قول الغزالي والمتكلمين – بإله فاعل مريد ، يوجد لا شئ لا يقل شناعة من قول الفيضيين ، بأن المعلول الأول بمجرد أن يفكر بذاته وبما حوله يصدر عنه كذا وكذا(٣٧).

٩- العالم بأسره ليس ممكناً ، واستحالة أن يكون شئ ممكناً وواجباً في آن واحد ولأهميته ولعدم التكرار سنعرضه مفصلاً مع عرض مذهبه .

١٠- ضرورة الابتداء بالعلم الطبيعي : ينتقد ابن سينا والفارابي واتباعهما ، بأنهم فسروا علم الطبيعة أو العلم الطبيعي ، بمبادئ ما بعد الطبيعة فوقعوا فيما وقعوا فيه ، وكان الأولى أن يتسلموا هذه المبادئ من العلم الطبيعي ، ليبنوا عليه ما بعد الطبيعة ، أي أن يبتدئوا من المادي ، والمتحرك للوصول إلى الله ، كما فعل أرسطو ، ولكنهم بدأوا من تقسيم الموجودات إلى واجب الوجود وممكنة ، استناداً على مبادئ ما بعد الطبيعة (٣٨) .

ويعترض ابن رشد على هذه البداية من جهة ثانية ، فإن الوجود هو الشئ وهو(٣٩) ماهيته ، ولذلك يخطئ ابن سينا والفارابي لأنهم جعلوا الوجود مضافاً إلى الماهية .

• هوامش المبحث الثاني

١. فصلنا ذلك في كتابنا حوار بين الفلاسفة والمتكلمين (ثلاث طبعات) القسم الثالث وحديثا في بحثنا : نقد ابن رشد لفلسفات الوجود على ضوء مذهبه الخاص في المؤتمر الفلسفي عن ابن رشد بتونس ١٦ — ٢١ فبراير ١٩٩٨ م - والذي نشر في مجلة "الحكمة" بيت الحكمة والعراق ، العدد الرابع ١٩٩٨ .

٢. ابن رشد — فصل المقال — ص ٢٨ .

٣. أوضحنا أن مذهبه هو مذهب أرسطو — بشهادة نفسه ، ومؤرخيه ودارسيه ، ومضمون فلسفته في بحثنا : نقد ابن رشد لفلسفات الوجود .. — السابق — ص ٣٠ فما بعد (من المخطوط) .

٤. هذا هو رأى عبد الله العروى ، بحسب تلخيص أو إشارة هشام جعيط وتعليقه عليه ، أنظر هشام جعيط : أوروبا والإسلام ، صدام الثقافة والحداثة . دار الطليعة بيروت ، ١٩٧٨ . ص ١٠٣ .

٥. محمد أركون : الفكر الإسلامي : قراءة علمية . ترجمة هاشم صالح ط-٢ ، بيروت ١٩٩٦ . ص٧٦ — ٧٩ .

٦. هذا هو رأى عبد الله العروى ، بحسب تلخيص أو إشارة هشام جعيط وتعليقه عليه ، أنظر هشام جعيط : أوروبا والإسلام ، صدام الثقافة والحداثة . دار الطليعة بيروت ، ١٩٧٨ . ص ١٠٣ .

٧. [١] يندر أن نجد مفكراً عربياً منذ عصر النهضة العربية إلى اليوم لم يشد بابن رشد كنموذج للعقلانية ، كمركز للانطلاق نحو الحداثة والعبرة ، وتعديد الأسماء يطول . [٢] E.I. J .
Rosenthal : Averroes commentary on plato's Republic canbeidge ١٩٥٦

٨. وقد ترجمت الكتاب من الإنجليزية إلى لعربية مترجمة عراقية ، مع حواش وتحليلات قام بها على الترجمة الدكتور حسن العبيدي ، المدرس المساعد بقسم الفلسفة بجامعة بغداد ، وطبعته دار الطليعة ، قارن بنفس الكتاب "الضروري في السياسة ، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون" نقله عن العبرية أحمد شحلان ، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ١٩٩٨م .

٩. عقد المؤتمر في أسبانيا في ملقة ، بين (٢٦ — ٢٨) فبراير ١٩٩٨ وتأخر حصولي على الفيزا الأوروبية ، فاكتفيت بإرسال البحث إلى المؤتمر بواسطة الدكتور عبد الأمير الأعسم ، لكن البحث سرق مع شنطة الأعسم وبذلك لم يصل إلى المؤتمر وينشر هنا لأول مرة .

١٠. مبحث الفيض ص ١٣٣ — ١٣٦ ، وعن بقية الناقدين ص ١٣٦ — ١٦٢ .

١١. حاولنا أن نثبت ذلك في بحثنا : الغزالي مشكلة وحل ، ضمن دراسات — السابق — ص ٢٣٧ — ٢٨٥ .
١٢. تهافت الفلاسفة ص ٩٦ .
١٣. بول كراوس : رسائل الرازي الفلسفية ، القاهرة ١٩٣٩ ص ١١٦ — ١٢٢ ، وبين مذهب الذرة — السابقص ٥٨ — ٥٩ .
١٤. تهافت الفلاسفة ص ١٠٣ فما بعد .
١٥. كذلك ص ١١٠ .
١٦. كذلك ص ١١٠ فما بعد .
١٧. كذلك ص ١١١ — ١١٢ .
١٨. كذلك ص ١١٣ — ١١٦ .
١٩. كذلك ص ١١٧ فما بعد .
٢٠. كذلك ص ١٢٣ .
٢١. كذلك ص ١٢٣ .
٢٢. كذلك ص ١٢٨ — ١٢٩ .
٢٣. كذلك ص ١٢٩ .
٢٤. كذلك ص ١٣١ — ١٣٢ .
٢٥. بحثنا : الغزالي مشكلة وحل ، حيث أوردنا نصوصاً كافية لإثبات ذلك .
٢٦. ابن رشد : تهافت التهافت ، ص ١٥٧ ، ١٥٦ (بويج ١٩٣٠) .
٢٧. تهافت التهافت ، ص ١٦٢ — ١٧٢ .
٢٨. كذلك ص ١٧٣ — ١٨٠ .
٢٩. كذلك ص ١٧٩ .
٣٠. كذلك ص ١٨٢ .
٣١. كذلك ص ٢٣٠ وص ١٧٦ فما بعد .
٣٢. كذلك ص ٢٤٥ ، وما بعد الطبيعة ص ١٦٠ — ١٦١ .
٣٣. كذلك ص ١٩٦ — ٢٠٢ .

٣٤. كذلك ص ٢٣٧ .

٣٥. كذلك ص ٢٣٧ .

٣٦. تفسير ما بعد الطبيعة ، مقالة اللام ، ج ١٤٩١ — ١٥٠٥ .

٣٧. تهافت التهافت ص ٢٥٢ فما بعد .

٣٨. ابن رشد : مابعد الطبيعة ص ٥ ، والسماع الطبيعي ، ص ١٣ — ١٤ .

٣٩. ابن رشد : ما بعد الطبيعة ص ٥ — ١٠ والسماع الطبيعي ص ١٢ فيما بعد ، وتفسير ما بعد الطبيعة ج ٣ ، مقالة حرف الباء ص ١٢٧٩ — ١٢٨٠ وكذلك ج ١ ، مقالة حرف الجيم ص ٣١٠ — ٣١٤ ت .





مذهب ابن رشد الخاص في فلسفة الوجود



3 المبحث الثالث

مذهب ابن رشد الخاص في فلسفة الوجود

ليس من شك في أنه أصبح واضحاً عند القارئ مما تقدم من أوراق أن هذا المذهب الخاص هو مذهب أرسطو ، وربما كانت هذه النتيجة هي ما تردده أكثر الكتابات الحديثة عنه ، وإن كان الخلاف أحياناً ، في هل مثل هذا الرأي فيه إنقاص من ابن رشد ، وأنه مجرد عودة إلى أرسطو ، بل ربما ذهب البعض إلى أنه يمثل خطأً أصولياً ، طالما أنه في كتبه الحجاجية لا يقبل باجتهادات المتكلمين ، ويدعو بدلاً من ذلك إلى العودة إلى القرآن ونصوصه بعيداً عن هذه الاجتهادات ، كما أنه في كتبه الخاصة وتفاسيره لكتب أرسطو أو تلخيصاته أو جوامعه عنها ، بل وحتى في التهافت يرفض مجمل فلسفة الفارابي وابن سينا ، وإذا قبل منها شيئاً فبمقدار كون هذا الشئ قريباً أو مطابقاً لمذهب أرسطو فهو على حد بعض الدارسين يمثل نكسة أصولية رهيبة جامدة ترى أن الحقيقة قبلت مرة واحدة وإلى الأبد بشكلها النهائي مع أرسطو وإن ما لم يقل به أرسطو فهو بدعة وخروج غير مشروع ، وهكذا بالنسبة للقرآن مقاساً على أطروحات المتكلمين والفقهاء الأصوليين[1] ، بينما الرأي الغالب – وهو رأينا – كما سنوضح في تقوية آخر هذا البحث ، أن هذه العودة إلى أرسطو ، هي عودة عقل واع ، مطلع على تاريخ الفلسفة ، ومذاهبها ، وجد الحق عن وعي في مذهب من مذاهبها ، شوه من قبل الدارسين عن جهل أو عن سوء فهم ، أو تقصيراً ، كما أن ابن رشد لا يقف دوره عند هذا الدور الإحيائي للفكر الأرسطي — وهو فكر أقرب إلى الفكر الطبيعي منه إلى أي مذهب ميتافيزيقي مثالي متطرف أو صريح ، بل تعداه إلى نقد جملة المذاهب الفلسفية وغيرها المتصلة بالعقل نقداً واعياً

عميقاً ، ونقف عند هذا الحد ، لنعود ونقرر – بدون أدنى لبس – أن الذي يقرأ أرسطو لن يجد فهماً صحيحاً ومنسجماً أحسن من فهم وعرض ابن رشد .

إن هذه الأوراق ليست مكاناً لعرض مذهب أرسطو في الوجود ، لذلك نكتفي بإعطاء الملامح الكبرى لمذهبه هذا . يمكن القول أن مدرسة أرسطو هي مدرسة أكثر ما يصنعها عنونتها بمذهب المحرك الغائي الذي لا يتحرك . لقد انتقد أرسطو " مثل " أفلاطون وأبطلها (معتمداً على نقد أفلاطون نفسه لنظريته ، وهو أي أفلاطون في صدد بنائها وامتحان فروضها حل صعوباتها) وأدخل أرسطو المثل في عالم الجماد والنبات والحيوان الإنسان ، كصور ، ونفوس وقوى لكنها لا تنفصل عن المادة أبداً في العالم الطبيعي ، ورأى أرسطو أن العالم أزلي أبدي ، وقدم حججاً أربعاً لإثبات قدم العالم على أساس قدم المادة ، وقدم الزمان وقدم الحركة ، وقدم فصل العلة التامة ، وبلغته فاعل الحركة والنظام ومعطيها ، وقرر أرسطو أن سبب وجود إنسان عن إنسان أو ذئب عن ذئب أو نبات عن نبات هو المبذر المواطئ على حد تعبير — ابن رشد — لاحقاً وعلى الرغم من قول أرسطو بمحرك (أو سبب) آخر لا يتحرك هو الله، فإن كل ترتيب طبيعياته وتفسيره للكون والفساد والعلل الأربع (وهي المادية ، والصورية والفاعلية والغائية) وتفسيره للسببية عموماً ، أي قوله بعلة قريبة لوجود الشئ هي المواطئ أو المبذر وأخرى بعيدة هي حركات الأفلاك والكواكب ، كل هذا وذاك يؤذن بتفسير أرسطي وبمذهب أرسطي للوجود شبه مادي ، ومع ذلك فإن نظريته في عالم ما فوق فلك القمر ، أثيري ، لا يتغير ولا يفسد ، دائم، خالد ، ويتحرك حركة دورية لا بداية ولا نهاية لها ، وقوله بعقول فلكية ونفوس فلكية ، وبالغائية الكونية Telelogy ، وكلام أرسطو عن العقل الفعال ودوره ، وهو عقل سماوي مفارق ، وليس جزءاً من أجسامنا وعقلنا الفردي ، في تفسيره لعملية المعرفة ، وفي وصول الإنسان إلى المجردات العقلية والعلم الحقيقي القائم على إدراك القوانين والمبادئ العامة، يبقى

الكثير من النظرة المثالية في حل مشكلة الوجود، ونضيف أن أرسطو لا يقول بخلود فردي ، وأن ذهب بعض الدارسين ، وخصوصاً المحبين له في صفوف إتباع الديانات الكبرى ، وخصوصاً في المسيحية إلى خلاف قولنا ، كذلك لا نجد عنده فكرة الخطيئة وسقوط النفوس وخلاصها .

ولذلك فإن فلاسفتنا برغم أخذ معظمهم بمعظم طبيعيات أرسطو ، حول العلل الأربع وتقسيم العالم إلى ما فوق وتحت فلك القمر ، أدخلوا " الثنائية " إلى الإنسان ، وقالوا عموماً بخلود النفس خلوداً فردياً – بلا جسد !– وأن طبيعة النفس غير طبيعة الجسم ، وكانت الأرجحية عندهم في العلاقة بين المادة والصورة لصالح الأخيرة ، أي لصالح المثالية ، أو الروحية ، يشذ عن ذلك ابن رشد ، حيث نرى أنه عاد إلى أرسطو، وأبعد عنه العناصر التي لحقت بفلسفته بعد أرسطو على أيدي الشراح والمدارس الثنائية المتعددة في دوائر مسيحية وشرقية حتى الفتح الإسلامي والترجمة الإسلامية ، وما عدا ابن رشد فإن أحداً لم يتبع أرسطو خالصاً ، ومع ذلك فقد أخذ كثيرون الكثير من فكره ، مثل فكرة الهيولي والصورة ، والعلل ، والطبائع وثبات الأنواع والأجناس (لا تطور ولا تأريخية في فهم الطبيعة والموجودات) وأدلة قدم العالم ، وفكرة العلل القريبة والعلل البعيدة ، وفكرة الغائية الكونية ، ونحن نتحدث ونحصر أنفسنا في العناصر المتصلة بمشكلة الوجود ، وليس بجميع فلسفة أرسطو وما يقابلها عند فلاسفتنا) كما أن نظرة أرسطو إلى الله كمحرك غائب يعشقه العالم فيتحرك لبلوغه ، دون أن يدري الله بذلك ، وكإله معزول خارج العالم ، لا يعتني بشئ ولا يعلمه ولا يكترث بشئ ، تبدو بعيدة عن الجو الفلسفي الإسلامي العام ، وبذلك تجاوزها الأكثرون ، برغم أنها برزت بشكل خفي في نظرة الفلاسفة الفيضيين إلى الله ، ومسألة العلم الإلهي والتدبير ، ولكن ليس من الأكيد أنه بسبب فكرتهم عن إله أرسطو وتأثيره ، بل ربما بتأثير أفلاطون والأرجح أفلوطين مؤسس النظرية الفيضية [٢]



إن هذه المدرسة الأرسطية لا نجدها عند مفكرينا ، قبل ابن رشد ، محتفظة بأساسياتها ، والتي هي الرفض المطلق لحدوث العالم سواء كان على نمط مذهب المتكلمين أو الفيضيين ، أو مذهب تعدد القدماء عند الرازي أبي بكر محمد بن زكريا الطبيب ، فالعالم بخلاف كل هؤلاء أزلي ، أبدي (مادته وزمانه وحركته وأنواعه وأجناسه أزلية) ولا جديد تحت الشمس فيه ، سوى الأفراد داخل كل نوع ، يكونون سلسلة أفراد كل منهم زماني ومجموعهم أزلي أبدي (الجنس) الصور أو خصائص الأجسام الطبيعية متحدة إتحاداً جوهرياً مع الهيولي ، او المادة بحيث لا توجد ثنائية اللهم إلا ثنائية عقلية ، منطقية تحليلية ، أو افتراضية ، وهكذا لا خلود لا بالنفس الفردية ولا بالجسد ، كل شئ يتحرك طلباً للمكان الطبيعي في عالم ما تحت فلك القمر ، أما الأفلاك والكون ككل فيتحرك على الدور ، بسبب العقول والنفوس الفلكية وعشقها لله الذي لا يعرف شيئاً عما يدور داخل العالم ، كما نعلمه نحن ، لا كعلم جزئي ، ولا كعلم كلي ، وإنما هو علم إلهي خاص ، وهذا الشوق والعشق يؤدي بالعالم ككل أن يتحرك حول نفسه ، لأنه لا يوجد خارجه أي بعد ، لا خلاء ولا ملاء ، وهكذا تنتظم الأشياء . هذا باختصار شديد ، يترك أموراً كثيرة هامة ، لكنها لا تؤثر على الصورة الكلية ، لهذا المذهب ، هو ما نفهمه من هذا المذاهب ، الذي نعتبر ابن رشد ممثله الأكثر نقاء وإخلاصا . وربما الوحيد بين فلاسفتنا ، وما قلنا عن أرسطو حول قرب مذهبه في الطبيعة من التصور المادي مع بقاء عناصر مثالية في ميتافيزيقاه ، وحول فقدان المنظور التطوري التأريخي للطبيعة عند فلاسفتنا ، هو صادق مع ابن رشد – بدون تحفظ – كما أوضحنا في بحث الفلاسفة العرب ونظرية تطور الطبيعة [3] ، على أننا نرى أن ابن رشد استفاد من التراث الفلسفي بعد أرسطو ، وخصوصاً الشراح ، سلباً وإيجابياً ، وتنور بحجج بروقلس لإثبات قدم العالم [4] .



إن ابن رشد في فلسفة الوجود هو الممثل الحقيقي لمذهب أرسطو حيث يدافع عن المذهب الأرسطي مخرجاً منه كل ما لحق به من عناصر غريبة عنه ، على يد الشراح وعلى يد الدوائر المسيحية والإسلامية (الفلسفية) وخصوصاً الفارابي وابن سينا يتجلى ذلك في "تهافت التهافت" وفي الكشف ، وعلى الخصوص في تفسيره لما بعد الطبيعة ، حيث يغتنم ابن رشد كل فرصة لفعل هذا ، مشيراً إلى ما أدخله ابن سينا والشراح من تشويه في مذهب أرسطو الحقيقي ، ولو أن الدارس لم يشأ أن يدخل في صميم عرض تفاصيل مذهب ابن رشد في الوجود ليثبت هذه الدعوى ، ولو أن الدارس لم يشأ أن يقدم نقد ابن رشد لتلك المذاهب – كما فعلنا حتى الآن – لكان بإمكانه أن يكتفي بشهادة ابن رشد على نفسه وعلى مذهبه بلسانه هو ، وما أكثرها يردد ابن رشد في كل مسألة يعارض فيها الفارابي أو ابن سينا أو شرح أرسطو ، أن هذا ليس مذهب أرسطو ، وأن المذهب الصحيح هو ما قاله أرسطو ، ولندعه يتكلم في شواهد يسترسل فيها ابن رشد ، ليس على سبيل الاستطراد بل عامدا ، ها هو يقول في معرض حديثه عن مذهب أرسطو عن الطاعة وأمره الواحد كرباط للأشياء والتحرك لخدمته ... إلخ. مما اتضح فيها تقدم وسيتضح "وليس يفهم عن مذهب أرسطو غير هذا – ولا من مذهب أفلاطون – وهو منتهى ما وقفت عليه العقول الإنسانية (وهو يقصد بالضمير هنا ، أرسطو ومذهبه بدلالة النصوص التي جاء هذا الحكم الرشيدي تتويجاً لها)[*] وها هو ابن رشد في شرحه لمقاله اللام مختاراً مذهب أرسطو في الوجود من بين عدة مذاهب يذكرها وينسبها لأصحابها – وسنورد النص لاحقاً – يقول : "المذهب الخامس وهو الثالث من هذه المذاهب المتوسطة هو ما أخذناه عن أرسطو ، وهو أن الفاعل إنما يفعل المركب في المادة والصورة بالتحريك حتى يخرج ما فيها من القوة على الصورة إلى الفعل .. وعند أرسطو لو اخترع الفاعل الصورة لكان شيء من لا شيء ، وما عدا هذا المذهب أغاليط .."[6] .



ويقول ابن رشد في موضع آخر عن أرسطو ، بل عن مذهب أرسطو في الوجود أنه أقل المذاهب شكوكاً وأشدها مطابقة للوجود وأكثرها موافقة له وملاءمة وأبعدها عن التناقض(٧) .

ويذكر شاخت عن ابن رشد التثمين التالي لأرسطو : "إننا نحمد الله كثيراً لأنه قدر الكمال لهذا الرجل – أرسطو – ووضعه في درجة لم يبلغها أحد غيره في جميع البشر في جميع الأزمان ، وربما كان البارئ مشيراً إليه بما قال في كتابه القرآني : ﴿  قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ ﴾(٨) .. إن برهان أرسطو هو الحق المبين ويمكننا أن نقول عنه إن العناية الإلهية أرسلته إلينا لتعليمنا ما يمكن علمه(٩) .

وقد انتبه بعض مؤرخي الفكر القدامى إلى هذا فهذا ابن سبعين يقول مع شيء من التجني على عقلية ابن رشد الاجتهادية "وهذا الرجل ابن رشد مفتون بأرسطو ومعظم له ويكاد أن يقلده في الحس والمعقولات الأولى ، ولو سمع الحكيم يقول أن القائم قاعد في زمان واحد لقال به واعتقده .. وهو لا يعول عليه في اجتهاده فإنه مقلد لأرسطو(١٠) .

والآن لنذهب إلى أقوال ابن رشد التفصيلية لنتعرف منه على مذهبه بلسانه، لقد ذكرنا فيما تقدم في نقده للمتكلمين وللفيضيين جملة أمور يمكن أن تدل على مذهبه في فلسفة الوجود لكنها قد لا تبدو حاسمة وربما فسرها البعض تفسيرات تجر ابن رشد إلى فكرة أنه يقول بإله فاعل محدث للأشياء ، معتز بها ، مخترع لها – وكل هذا وذاك نجده يتردد في الخطاب الرشدي – على نمط أقرب ما يكون إلى إله إسلامي أو مسيحي، أقصد إله أوجد العالم فعلاً من لا شيء ، واخترعه واعتنى ويعتني به على نمط ما يتردد في عديد من الآيات التي يستشهد بها ابن رشد في الكشف وفي التهافت وقد ألمحنا إلى ذلك فيما تقدم وسنشير إليه بوضوح لاحقاً ، لذلك سأعمد إلى

جلب نصوص مهمة جداً وبينه ، ذلك أنها مع وضوحها ووضعها النقاط على الحروف مكتوبة لقلة من القراء ، وهي من باب الكتب الخاصة ، أعني النصوص التي نجدها في تفسير ما بعد الطبيعة ، وفي مجاميعه وخلاصته لكتب أرسطو ثم نعقبها بنصوص في كتبه الأخرى كتهافت التهافت ، والكشف في مقالة حرف الهاء ، نجد النص التالي في معرض كلام ابن رشد عن مشكلة الجوهر وأنه ابتدأ كل شيء وبأسلوب حديث ما أصل الأشياء ذات الطبائع المختلفة من إنسان وحيوان ونبات ... إلخ ، بل ما أصل أن تكون صورة زيد غير صورة عمرو ، وهكذا ، وهنا يعرض ابن رشد بتفصيل لا تحتمله هذه الصفحات لرأي أرسطو وأفلاطون وبعض الشراح مثل ثامسطيوس الأفروديسي والفارابي وابن سينا ، فيقول : إن الأخيرين وكذلك ثامسطيوس وكذلك أفلاطون ربما أحالوا أن تكون المادة الواحدة مصدراً للتنوع ، عزوا الصور والطبائع التي تتعدد في المادة كصورة إنسان وحيوان ، وكذلك عزوا النفوس التي لها إلى أن فعل عقول عليا ، سموها العقل الفعال أو سواه ، على أساس أن ما هو بالقوة لا يصير بالفعل إلا بواسطة شيء هو بالفعل أما ارسطو فهو يقول بهذا المبدأ ولكنه يعتبر أن الصور ليست "تكون" بذاتها ، لأنه لو كان ذلك كذلك لكان الكون "من غير عنصر المعنصر" كما أن أرسطو يعتبر أن ما ليس بجسم فليس يمكن فيه أن يغير العنصر إلا بواسطة جسم آخر (الأجرام السماوية مثلاً) ولذلك يستحيل أن تعطي العقول المفارقة صورة من الصور المخالطة للهيولي ، وهذا رأي الإسكندر أيضاً . فمن أين تأتي الصور والطبائع والنفوس التي للأشياء والأحياء؟ يجيب أرسطو — والكلام لابن رشد — بأنها فعل المبذر كما أن للأجرام السماوية دورها في التغيير والتركيب . وعلى العموم يرى ابن رشد أنه كان بإمكان أرسطو ألا يقول بعقول مفارقة، لولا أنه أحتاج إلى وضعها لتفسير ظهور وحدوث القوى العقلية فقط ، لأنها غير مخالطة للهيولي ، فوجب أن تتوالى مما ليس هيولي[11] .

ويقول ابن رشد أن القوم لم يفهموا برهان أرسطو في هذا الموضوع "وليس العجب من ابن سينا فقط ، بل ومن أبى نصر ، فإنه يظهر منه في كتابه في الفلسفتين أنه يتشكك في هذا المعنى ، وإنما مال القوم إلى مذهب أفلاطون لأنه قريب الشبه مما يعتقده المتكلمون من أهل ملتنا في هذا المعنى ، من أن الفاعل للأشياء كلها واحد ، وأنها ليس تؤثر بعضها في بعض ، وذلك أنهم رأوا أنه يلزمهم عن تخليق بعضها لبعض المرور في الأسباب الفاعلة إلى غير نهاية ، فأثبتوا فاعلاً غير جسم ، وذلك لا يوصل إله من هذه الجهة فإنه إن وجدها هنا ما ليس بجسم فليس يمكن فيه أن يغير العنصر إلا بواسطة جسم آخر غير متغير .. ولذلك ما يستحيل أن تعطي العقول المفارقة صورة من الصور المخالطة للهيولي"[١٢] .

وفي شرحه لمقاله اللام يقدم ابن رشد نصاً ومعالجة طويلة لنفس الموضوع، سنورد المهم منه ، والذي فيه نقد لعدة مذاهب ، منها مذاهب المتكلمين ومذهب الفيضيين وفيه اختياره هو لمذهب أرسطو : يقول ابن رشد أن أرسطو لا يرى حاجة إلى إثبات الصور الأفلاطونية لتفسير الأسباب الفاعلة للكائنات ، بل إن لاشيء إنما يكون من المواطن له بالاسم أي أن الإنسان يولد إنساناً مثله وهكذا ، وكما أن الصانع لا يحتاج إلى مثال أو صورة ينظر إليه حتى يفعل إذا كان ما عنده من صورة المصنوع كافياً في الفعل فكذلك الأمر فيما هو بالطبع (أي الأمور الطبيعية)[١٣] .

وينقل ابن رشد رد ثامسطيوس الذي مفاده : إن هذا صحيح لو كان كل شيء يكون من شيء مثله، ولكن بعض الذباب والزنانير وغيرها تتولد من أجسام البقر الحية وغيرها . ثم إن ما يتولد عن شبيهه يتولد على نسب ونظام ، والطبيعة لا تفهم فلابد أنها أهمت إلهاماً بسبب شيء أشرف وأعلى مرتبة وهي النفس التي في الأرض التي يرى أفلاطون أنها حدثت عن الآلهة بالثواني ، ويرى أرسطو طاليس أنها حدثت عن الشمس والفلك المائل ، فلابد من القول بالصور[١٤] .

يقول ابن رشد معقباً : هذا جملة ما يقوله الرجل في معاندة قول الحكيم ، والظاهر من كلام هذا الرجل أنه لم يفهم كيف يكون الكون[١٥] ، وما معنى قولنا أن المتكون يتكون في مواطئ له بالحد والجوهر ، فإنه فهمه خطأ بمعنى أن المتكون إنما يخترعه اختراعاً مواطئ له مثله ، أي يخلق صورته ويثبتها في الهيولي ، ولذلك لزم على قوله ، القول بالصور[١٦] .

ثم يقدم ابن رشد رؤيته ، فيقول : "وهذه المسألة هي في غاية الصعوبة والعواصة ونحن نقول بحسب قوتنا وبحسب المقدمات التي تقررت لدينا في مذهب هذا الرجل – أرسطو – الذي وجدنا مذهبه ، كما يقول الإسكندر أقل المذاهب شكوكاً وأشدها مطابقة للوجود وأبعدها عن التناقض ، فنقول (سأختصر أقواله وأضع المهم نصاً بين قوسين كلما لزم) .

من أثبت سبباً فاعلاً وأثبت الكون مذهبان في غاية التضاد ، وبينهما متوسطات المتضادان : مذهب الكون ، والثاني (يقابله) مذهب أهل الإبداع والاختراع فأما الأول فهم القائلون "إن كل شيء في كل شيء ، وأن الكون إنما هو خروج الأشياء بعضها من بعض ، وأن الفاعل إنما احتيج إليه في الكون لإخراج بعضها من بعض وتمييز بعضها من بعض ، وبين أن الفاعل عند هؤلاء ليس شيئاً أكثر من محرك" .

وأما مذهب أهل الاختراع[١٧] والإبداع فهم الذين يقولون أن الفاعل هو الذي يبدع الموجود بجملته ويخترعه اختراعاً ، وأنه ليس من شرط من شرط فعله وجود مادة فيها يفعل ، بل هو المخترع للكل ، وهذا هو الرأي المشهود عند المتكلمين من أهل ملتنا ومن أهل ملة النصارى ، حتى لقد كان يجيء النحوي النصراني يعتقد أنه ليس ها هنا إمكان إلا في الفاعل فقط على ما حكاه أبو نصر في "الموجودات المتغيرة" .

"والأوساط رأيان : أحدهما ينقسم إلى اثنين فتكون الأوساط ثلاثة ، يشملهم جميعاً أنهم يضعون الكون تغيراً في الجوهر ، وأنه ليس يتكون عندهم شيء ، من لا شيء ، أعني أنه لابد في الكون عندهم من موضوع ، وأن المتكون إنما يحدث عن ما هو من جنسه بالصورة". وهذه الآراء هي: (١ : ٢) أن الفاعل هو الذي يخترع الصورة ويبدعها ويثبتها في الهيولي ، وهؤلاء منهم من يرى أن الفاعل الذي بهذه الصفة ليس هو في هيولي أصلاً وهو الذي يسمونه واهب الصور ، وابن سينا من هؤلاء

ومنهم من يرى أن الفاعل الذي بهذه الصفة يوجد بحالتين : إما مفارقاً للهيولي، وإما غير مفارق ، فغير المفارق عندهم مثل النار تفعل ناراً والإنسان يولد إنساناً والمفارق هو المولد للحيوان والنبات الذي لا يوجد عن حيوان مثله ولا عن برز مثله ، وهذا مذهب ثامسطيوس ، ولعله مذهب أبي نصر ، فيما يظهر من قوله في الفلسفتين وإن كان شك في إدخال هذا الفاعل في الحيوان المتناسل .

٣- والمذهب الثالث " هو الذي اخترناه عن أرسطو وهو أن الفاعل إنما يفعل المركب من المادة والصورة ، وذلك بأن يحرك المادة ويغيرها حتى يخرج ما فيها من القوة على الصورة إلى الفعل . وهذا الرأي فيه شبه من رأي من يرى أن الفاعل إنما يفعل اجتماعاً وانتظاماً للأشياء المتفرقة وهو مذهب ابندقليس ، وقد كنا أغلفنا هذا المذهب في الفاعل عند ذكر مذاهب [١٨] الناس ، أي أن الفاعل عند أرسطو ليس هو جامع بين شيئين بالحقيقة ، وإنما هو مخرج ما بالقوة إلى الفعل ، فكأنه جامع بين القوة والفعل أعني الهيولي والصورة من جهة إخراج القوة إلى الفعل من غير أن يبطل الموضوع القابل للقوة فيصير حينئذ في المركب شيئان متعددان ، (وهما) المادة والصورة ، وهو يشبه الاختراع أيضاً من جهة انه يصير ما كان بالقوة إلى الفعل ويفارق الاختراع بأنه ليس يأتي بالصورة من لا صورة ، وكذلك فيه شبه من الكمون . وكل من قال بالاختراع أو الكمون أو الجمع والتفريق فإنما أموا هذا المعنى فوقفوا دونه.

فمعنى قول أرسطو أن المواطئ يكون من المواطئ أو قريب من المواطئ ليس معناه أن المواطئ يفعل بذاته وصورته صورة المواطئ له ، وإنما معناه أنه يخرج صورة المواطئ له من القوى إلى الفعل (١٩) ، وليس هو فاعل بأن يورد على الهيولي شيئاً من خارج أو شيئاً هو خارجاً عنها .. ولذلك ليس يلزم أن يكون الفاعل ولابد من مواطئ هو من جميع الوجوه " (٢٠) .

ويرى أرسطو – والكلام لابن رشد ما يزال – أن سبب تكون ما يتكون من غير بزر هو حرارة الشمس وسائر الكواكب ، لا أن هناك نفساً بالفعل حدثت عن الفلك والشمس كما يحكي عنه ثامسطيوس ، وهذه القوى الحادثة عن حركات الشمس هي التي ظن أفلاطون أنها الصور(٢١) والذي يعتمده أرسطو في أن الفاعل ليس يخترع الصورة هو أنه لو اخترعها لكان شئ من لا شئ ، ولذلك ليس للصورة عنده كون ولا فساد إلا بالعرض ، أعني من قبل كون المركب وفساده وهذا الأصل هو الذي إذا لزمه الإنسان عند توفية النظر في هذه الأشياء ، ولم يغفله لم يعرض له فيها شئ من هذه الأغاليط ، فتوهم اختراع الصور هو الذي صير من صير إلى القول بالصور وإلى القول بواهب الصور " وإفراط هذا التوهم هو الذي صير المتكلمين من أهل الملل الثلاث الموجودة اليوم على القول بأنه يمكن أن يحدث شئ من لا شئ ، وذلك انه إذ جاز الاختراع على الصورة جاز الاختراع على الكل(٢٢) ولما اعتقد المتكلمون من أهل ملتنا أن الفاعل غنما يفعل بالاختراع والإبداع من لا شئ ، ولم يعاينوا فيما ها هنا من الأمور الفاعلة بعضها في بعض شيئاً بهذه الصفة قالوا إنا هاهنا فاعلاً واحداً لجميع الموجودات كلها هو المباشر لها من غير وسيط ، وأن مثل هذا الفاعل الواحد يتعلق في آن واحد بأفعال متضادة ومتفقة لا نهاية لها . فجحدوا أن تكون النار تحرق والماء يبرد والخطأ في كل هذا لائح لمن كان له ارتياض بهذا العلم الإلهي ، ومن أعجب ما عرض لهؤلاء القوم أن قالوا : إن الفاعل لا يقدر على إعدام الشئ قالوا لأن فعل

الفاعل إنما يتعلق بالإيجاد والاختراع ، لا بالإعدام ، فانظر كيف أمتنع عندهم نقلة الفاعل للوجود من الوجود إلى العدم ، ولم يمتنع عندهم نقلته من العدم إلى الوجود ، فإن قبل بأي جهة يتعلق فعل الفاعل عندكم بالإعدام، قلنا بالوجه الذي يتعلق به في الإيجاد وهو إخراج ما بالقوة إلى الفعل ، فإن الكائن بالفعل هو فاسد بالقوة ، وكل قوة فإنما تصير إلى الفعل من قبل مخرج لها هو بالفعل ، فلو لم تكن القوة موجودة لما كان ها هنا فاعل أصلاً ، ولم يكن الفاعل موجداً لما كان ها هنا شئ هو بالفعل أصلاً، ولذلك قيل إن جميع النسب والصور هي موجودة بالقوة في المادة الأولى وهي بالفعل في المحرك الأول بنحو من الأنحاء شبيه بوجود المصنوع بالفعل في نفس الصانع" [٢٣].

وفي كتابه " ما بعد الطبيعة " مواضع عدة تؤكد هذا الذي نقلناه عن تفسيره لما بعد الطبيعة فيما تقدم ، ففي حديثه عن الكون والفساد وفعل المبذر يبين أثر الأجرام السماوية في صنف من الموجودات ، ويتحدث عن مكون الشخص في شخص كما تقدم عن المواطئ، ويضيف أنه لابد من مبدأ من خارج بالإضافة إلى قوة المحرك القريب وهو المواطئ ، وهذا المبدأ من خارج وهو الأجرام السماوية ، على ما يراه أرسطو وهو الصحيح عند ابن رشد ، أو هو العقل الفعال على ما يراه كثير من متأخري الفلاسفة ، أما الحيوان المتولد من ذاته وكذلك النبات فالمحرك الأقصى فيها هي الأجرام السماوية بتوسط القوى النفسانية التي تفيض عنها على مذهب أرسطو ، أو العقل الفعال على ما تأوله المتأخرون من الفلاسفة ، ومعتمد أرسطو أن المغير أو المكون لا يكونا إلا جسماً أو بجسم أعني قوة عن جسم وبتحدث عن دور الغاية والتصور في التغير والكون ، فإلى جانب الحجارة ومواد البناء لابد من وجود صورة البناء عند الباني ، وإن كانت لا تظهر إلا بعد إكماله ، وهكذا الأمر في الأشياء الطبيعية أي أن مبدأها الأقصى هو التصور بالفعل ، وعند ابن رشد — سباقاً مع أسطوانة لابد من صور مفارقة تعطي الموجودات أو تساعدها على التكون وهذه الصور

هي صور الأجرام السماوية " وهذا المعنى هو الذي رامه القائلون بالصور فوقفوا دونه)، بقى أن يفهم القارئ أن صور الأجرام عند ابن رشد ، وأرسطو ليست أكثر من حركاتها ، فهو يرفض المثل الأفلاطونية ، ويرفض أن يكون للكليات أي أثر في تكون الأشياء الطبيعية الفردية المحسوسة ، ذلك أن الكليات ليست فاعلة في كون او فساد على الضد من أفلاطون ، بل الكليات – يقول ابن رشد وأرسطو – لا غناء لها عن الجزيئات التي هي تجريد لها ، فالفاعل هو الجزئي الفرد ، ويرى أن الماهية والمادة بما هي ماهية ومادة غير مكونة ولا فاسدة ويرفض الكون من عدم محض ويرى أن الصور الكلية تجريد ، والصورة عنده هي في مقابل الهيولي ، وليست الصورة الذهنية، بل هي لموضوع وفي هيولي " [٢٤] .

لو عدنا إلى الكشف لوجدنا أن ابن رشد يتحدث عن نظام الكون بما أسماه دليل العناية ودليل الاختراع[٢٥]، فهل حديثه هناك يقترب من الاختراع والعناية عند المتكلمين؟ الجواب كلا ، فابن رشد هناك برغم جلبه عشرات الآيات القرآنية ، يبقى محافظاً على المعنى الذي قدمناه من كتبه الخاصة ، فهو أولاً – كما سبق أن لخصنا – يجيز الآيات والمفهوم القرآني لصالح نفس تفسيره المار ذكره ، أعني أن دور الفاعل لا يتجاوز تركيب الهيولي والصورة بإخراج ما هو بالقوة إلى الفعل ، وقد رأينا أنه أي ابن رشد يصرح بأن الآيات الكبرى ، والقرآن نفسه يقول بالصنع من مادة أولى ، وليس من عدم محض ، ولا نكرر ، وهو ثانياً يتحدث عن فهمين للآيات القرآنية والمعطى القرآني؛ واحد للعامة والجمهور وآخر للعلماء الخواص ، وبين السطور عند حديثه عن المعنى العام للجمهور نجده يتكلم عن فعل الأجرام السماوية وحركاتها ، وعن حفظ الله للأشياء عن طريق إبداع الموجودات قوى ونفوساً ووسائط بها يتم الفعل الإلهي ، وينعي على الأشاعرة الذين ينكرون الأسباب الطبيعية والقوى وكل فاعلية لشئ سوى الله ، بأنهم بذلك يخالفون الشاهد المشاهد ، ويبطلون الفعل الإلهي ،

لأنه لا يتم إلا بها (الأسباب القريبة) والله في كل شرحه من عناية وتدبير لا يتجاوز أن يكون معطى النظام بينما يتم ذلك بواسطة الأشياء وقوانينها وقواها . فإذا تذكرنا أنه يتحدث عن الفهم القرآني بمستوى العوام الذين لا يمكن يتعدى فهم المشاهد ، أمكننا أن ندرك أن كل ما يقوله ابن رشد هنا ، لا يتجاوز دور المحرك الأول ، وفعل الحركات السماوية للأجرام، ومن الواضح أن ابن رشد مع خطورة الموقف ميال إلى مقاومة كل تصور للإله بأنه يخلق من عدم ، او بحرية بلا شروط تدخل في باب الأسباب الطبيعية ، وإذا رجع القارئ أو قل ذهب إلى كلام ابن رشد عن القضاء والقدر في موضع لاحق من الكشف بجده ، جد قريب من فكرة فعل الأشياء بما في ذلك الإنسان من خلال ما ركب فيه من قوى مضافاً إليها فعل الحركات للأجرام السماوية ، يتعجب الأمر إذا لم يكن ثمة دافع وفلسفة تدفع ابن رشد يتعجب الإنسان لماذا هذا الإصرار على رفض الخلق من عدم ورفض كل أدلة المتكلمين لإثبات حدوث فعلي ، وعناية مباشرة من الله للأشياء ، وهذه الفلسفة وهذا الدافع هو إيمان ابن رشد بأن فعل العقول المفارقة ومنها المحرك الذي لا يتحرك، ويسميه في الكشف الله، لا يتعدى تنظيم ما هو موجود ، وتحريكه وحفظه على وجوده ، والحديث يطول ويستحسن الرجوع إلى قراءة متأنية للمواضيع المذكورة في الكشف التي يتحدث فيها عن الأسباب والعناية والاختراع ونقد أدلة الحدوث الكلامية "[٢٦].

نصوص ابن رشد في سائر كتبه كثيرة ، وما ذكرناه هو جزء فقط ، وأهم ما يعني به أرسطو في موقفه من قدم العالم ورده على القائلين بحدوثه زمانياً هو معنى " الفعل " أو الإيجاد ، ورفض صدور مبادئ على الحقيقة من الواحد بحسب مذهب أرسطو ، وإثبات قدم الحركة والزمان والهيولي .

وفي الذي قدمناه عن معنى الفعل والفاعل عند المتكلمين والفيضيين وعند ابن رشد وأرسطو تعقيباً ورفضاً من ابن رشد لهذا أو ذاك كفاية .

وقد طال البحث ، حتى كاد أن يعود كتاباً ، ولو تابعنا النصوص في كتاباته المبرزة لأحكامه وأحكامنا ، لجهز عندنا كتاب كبير جداً . لذلك سندلف – ودافعنا الاختصار – إلى ما يقوله عن قدم الحركة والزمان الهيولي . وبذلك تتم صورة مذهب ابن رشد .

أولاً : قدم الحركة : عندما يحاول الغزالي إثبات بداية الحركة على أساس دليل الشفع والوتر . ودليل نسبة حركات الكواكب إلى بعضها [٢٧] يحاول ابن رشد إيضاح خطأ أساس في هذه الأدلة هو أن ما هو بالقوة ، أي لا مبدأ له ولا نهاية فلا تصح معه المقايسة والنسبة ، ويقول ابن رشد " أنه إذا لم يكن للحركتين الكليتين – مثلاً مجموع حركة زحل ، ومجموع حركات كوكب آخر – نسبة ، لكون كل واحد منهما بالقوة ، أي لا مبدأ لها ولا نهاية ، وكانت هنالك نسبة بين الأجزاء ، لكون كل واحد – منهما بالفعل، فليس يلزم أن تتبع نسبة الكل إلى الكل نسبة الجزء إلى الجزء [٢٨] ، كما وضع القوم في دليلهم لأنه لا نسبة بين عظيمين أو قديرين أم قادرين أم قدرين تدقق رجاءً كل واحد منهما ، يفرض لا نهاية له ... ويلزم على وضع نسبة الكثرة إلى القلة في حركتين كليتين لا متناهيتين بالقوة لا بالفعل محال ، وهو أن يكون ما لا نهاية له أعظم مما لا نهاية له ، وإنما تلزم النسبة ، واستحالة القول بعدها أن كلا الحركتين الكليتين لا متناهيتين ، إذا وضعتا غير متناهيتين بالفعل وبهذا ينحل جميع الشكوك الواردة لهم في هذا الباب ، وأعسرها كلها : هو ما جرت به عاداتهم ، أن يقولا أنه إذا كانت الحركات الواقعة في الزمان الحاضر المشار إليه إلا وقد انقضت قبلها حركات لا نهاية لها وهذا صحيح ومعترف به عند الفلاسفة ، إن وضعت الحركة المتقدمة شرطاً في وجود المتأخرة ، وذلك أنه متى لزم أن توجد واحدة منها ، لزم أن توجد قبلها أسباب لا نهاية لها . وليس يجوز أحد من الحكماء وجود أسباب لا نهاية لها . كما تجوزه الدهرية ، لأنه يلزم عنه وجود

مُسَببَ من غير سبب ومتحرك من غير محرك ، لكن القوم لما أراهم البرهان إلى أن ها هنا مبدأ محركا أزليا ، ليس لوجوده ابتداء ولا انتهاء ، وأن فعله يجب أن يكون غير متراخ عن وجوده ، لزم أن لا يكون لفعله مبدأ كالحال في وجوده وإلا كان فعله ممكنا، لا ضروريا ، فلم يكن مبدأ أولا ، فيلزم أن تكون أفعال الفاعل الذي لا مبدأ لوجوده ، ليس لها مبدأ ، كالحال في وجوده ، وإذا كان ذلك كذلك ، لزم ضرورة أن لا يكون واحد من أفعاله الأولى شرطاً في وجود الثاني ، لأن كل واحد منهما هو غير فاعل بالذات ، وكون بعضها قبل بعض هو بالعرض ، فجوزوا ما لا نهاية له بالعرض لا بالذات ، بل لزم أن يكون هذا النوع مما لا نهاية له أمراً ضرورياً تابعاً لوجود مبدأ أول أزلي . وليس ذلك في أمثال الحركات المتتابعة أو المتصلة ، بل وفي الأشياء التي يظن بها أن المتقدم سبب للمتأخر ، مثل الإنسان الذي يولد إنساناً مثله، فلابد أن يترقى كون إنسان فاعلاً له إنسان إلى فاعل أول قديم ، لا أول لوجوده ولا لإحداثه ، إنساناً عن إنسان فيكون كون إنسان عن إنسان آخر إلى ما لا نهاية له ، كونا بالعرض والقبلية والبعدية بالذات . وذلك أن الفاعل الذي لا أول لوجوده ، كما لا أول لأفعاله التي يفعلها بلا آلة كذلك لا أول للآلة التي يفعل بها أفعاله التي لا أول للآلة التي تفعل بها أفعاله التي لا أول لها فلما اعتقد المتكلمون فيما بالعرض أنه بالذات ، دفعوا وجوده وعسر حل قولهم، وظنوا أن دليلهم ضروري ، وهذا من كلام الفلاسفة بيّن ، فإنه صرح رئيسهم الأول ، وهو أرسطو : أنه لو كانت للحركة حركة لما وجدت الحركة ، وأنه لو كان للاسطقس (اسطقس) لما وجد الاسطقس . وهذا النحو مما لا نهاية له ، ليس له عندهم مبدأ ولا منتهى ، ولذلك ليس يصدق على شئ منه أنه قد انقضى ، ولا أنه قد دخل في الوجود ولا في الزمان الماضي ، لأن كل ما انقضى فقد ابتدأ ، وما لم يبتدئ فلا ينقضي ، وذلك أيضاً بين من كون المبدأ والنهاية من المضاف ، لذلك يلزم من قال : أنه لا نهاية لدورات الفلك في المستقبل

ألا يضع لها مبدأ ، لأن ما له مبدأ فله نهاية ، وما ليس له نهاية فليس له مبدأ ، وما لا أول له فلا آخر له ، وما لا آخر له فلا انتهاء لجزء من أجزائه ، ولذلك إذا سأل المتكلمون الفلاسفة : هل انقضت الحركات التي قبل الحركة الحاضرة ؟ كان جوابهم : أنها لم تنقض لأن من وضعهم أنها لا أول لها ، فلا انقضاء لها .. وأفضل ما يجاوب به من يسأل عما دخل من أفعاله في الزمان الماضي أن يقال: دخل من أفعاله مثل ما دخل من وجوده لأن كليهما لا مبدأ له .. وما كان موجوداً بالقوة، أي ليس له مبدأ ولا نهاية فليس يصدق عليه أنه شفع ولا أنه وتر ، ولا أنه ابتدأ ولا أنه انقضى ، ولا دخل في الزمان الماضي ولا في المستقبل ، لأن ما في القوة في حكم المعدوم وهو معنى قول الفلاسفة : أن الدورات التي في الماضي والمستقبل معدومة (٢٩) " .

إن ما يستحق الانتباه له من وراء هذا النص الطويل من بين أمور كثيرة مهمة، هو كيف يتصور أرسطو ويتابعه ابن رشد الحركة التي للكون ، الحركة الكلية أي حركة جرم الكل ، وحركة الأفلاك ، بل ومفهوم الحركة الكونية ، إن جاز لنا توسيع المسألة بحسب الفهم الحديث لكون لا متناه ، أو على الأقل بتجاوز المنظور البطليموسي.

المحور الأساسي في فهم أرسطو لابن رشد للحركة ، حركة العالم أنها ليست مجموعة حركات ، ودورات حركة ، بل الحركة واحدة متصلة لا نقداً إلا عرضاً ، لا بداية لها ولا نهاية ، ولذلك لا يصح معها القول بأن ما لا يتناهى لا ينقضي ولا يدخل في الفعل ، وكل أدلة حدوث ما لا يتناهى عند المتكلمين واستحالة وجوده ، لا تصمد أمام كل هذا الفهم للحركة لندع ابن رشد يتكلم في كتاب ابن رشد لما بعد الطبيعة يوجد النص التالي :

" إن الجواهر ليست جميعها فاسدة كائنة ، وإلا لكان كل شئ فاسداً كائناً ولكن الحركة ليست فاسدة ولا كائنة ، وكذلك الزمان فهما متصلتان ، ولا توجد

حركة متصلة إلا في التي في المكان ، ومن هذه المستديرة " [٣٠] .

ونجد الشرح الكامل لهذه المسألة في مواضع من " السماع الطبيعي " وقبل أن نورد بعضها أنبه أن غرض ابن رشدان يبين أن الحركة الكلية للعالم – لا حركة هذا الإنسان – بل مفهوم الحركة المطلقة أزلية مستمرة ، وهي ليست مجموعة حركات جزئية لكل منها بداية ونهاية ، وبذلك يفند ابن رشد دليل المتكلمين القائم على اعتبار أن للحركة بداية ، طالما أنهم يتصورون أنها مجموعة دورات أو حركات جزئية متلاحقة فلنر كيف يصل ابن رشد على هذا .

في صدر المقالة في السماع الطبيعي يبين ابن رشد أن أرسطو يقدم فرضين :

الأول : أن تكون الحركة حادثة لم تتقدمها حركة أصلاً .

الثاني : أن تكون حركة أولى لم تزل ولا تزال ، ويضع لذلك مقدمات [٣١] إن من حد الحركة يظهر أنها لا توجد إلا في متحرك [٣٢] إن ها هنا حركة أولى أزلية، كل العالم ، فأما واحدة ، أو أكثر من واحدة[٣٣] إن أمكن أن تكون حركة أولى أزلية ، فواجب أنها حركة نقلة دوراً (أي حركة الأفلاك الدائرية)، ثم يفصل ابن رشد هذا كما يلي : " مما قيل في حد الحركة : أنها كمال المتحرك ، يظهر أنها لا توجد إلا في متحرك ، ويظهر منه أيضاً انه لا يكون شئ من لا شئ ، لأن الكون إما أن يكون حركة أو نهاية حركة ، فالمتكون جسم ضرورة ، فلما تقرر له هذا الأصل – أي لأرسطو — كان من البين ، أنه كانت ها هنا حركة أولى متقدمة على جميع الحركات، إما بالزمان ، وإما بالطبع ، فإما أن تكون في متحرك كائن فاسد ، وإما أن تكون في متحرك أزلي ، ثم قال : فإن كانت في متحرك كائن ، فليست هي الأولى لا بالطبع ولا بالزمان ، لأنه لا يقدر أحد أن يضع أن الحركة هي هيئة في متحرك متكون ، ولو كانت المتحركات الأولى التي في هذا العالم حادثة متكونة ، لكان لها حركة أولى متقدمة عليها ، فلا تكون أولى لا بالزمان ولا بالطبع ، وذلك أنه إذا كان

المحرك موجوداً لم يزل والمتحرك كذلك ، فأما أن تكون الحركة لم تزل ولا تزال ، وإما أن يكون السكون لم يزل ولا يزال ، وإما أن يكون ها هنا سبب آخر حادث أقدم منها هو الذي أوجب للمحرك أن يحرك ، وللمتحرك أن يتحرك بعد أن لم تكن عندهما حركة ، وكل حادث فأما أن يكون حركة ، وإما تابعاً لحركة ، وإذا كان ذلك كذلك ، فليس ها هنا حركة أولى ، لا بالطبع أولى بالزمان ، وذلك مستحيل ، وإذا امتنع أن يوجد للمتحرك الأول الأزلي حركة أولى بالزمان فبين أن حركته الأولى لم تزل ولا تزال " (٣٤) .

ويوضح ابن رشد مغزى كلام أرسطو هذا ومخالفة ابن رشد في فهمه له لما فهمه يحيي النحوي والمتكلمون والفارابي وابن سينا وابن الصائغ .

يقول ابن رشد : " هذا هو الذي ينبغي أن يفسر به كلام أرسطو في أول هذه المقالة لا ما ظنه قوم ، من أن قصده إنما كان أن يبين أن الحركة لا تخلو بالجنس ، فإنما كان نظره في جملة العالم ، والحركة التي لا تخلو بالجنس هي في جزء من العالم ، وكون كل حركة مما دون الحركات الأولى ، قبلها حركة ، هو أمراً موجود بالعرض وتابع للحركات الأولى ، فإنه لا يمكن أن يكون قبل الحركة الحادثة حركة حادثة بالذات لأن لو كان كذلك لك توجد حركة حادثة ، إلا بعد انقضاء حركات لا نهاية لها ، وهو أمر مستحيل وهذا شئ قد بينه أرسطو في الخامسة من هذا الكتاب ، حين بين أنه ليس يجب أن يكون حدوث الحركة بحركة ، ولا حدوث الكون بكون ، لأنه لو كان ذلك كذلك لم يوجد الكائن الأخير . وأفلاطون ومن تبعه من المتكلمين من أهل ملتنا وملة النصارى وكل من قال بحدوث العالم إنما توهموا فيما بالعرض انه بالذات . فمنعوا أن توجد ها هنا حركة قبل حركة إلى غير نهاية ، فقالوا بوجود حركة أولى في الزمان ، تلزم أن يكون قبلها حركة ، فراموا أن يجدوا إنفصالاً عن هذا الشك فلم يجدوه وأكثر من أوجب الشك على أرسطو من قال أن قصده في هذا الموضع – أي في



إثبات أزلية الحركة – إنما هو أن يبين أن قبل كل حركة حركة ، وإنما أتى بحد الحركة لمكان هذا ، كما توهم أبو نصر عليه في كتابه في الموجودات المتغيرة وغيره ممن بعده كابن سينا وأبي بكر الصائغ ، وقد كان توهم عليه ذلك قبلهم يحيي النحوي ، فأخذ يرد على أرسطو ، من قبل أنه وضع أن قبل كل حركة حركة بالذات فعرض للمتفلسفين من أهل ملتنا في ذلك شك ، وهو الذي اضطر أبا نصر أن يضع في ذلك مقالته الموسومة (بالموجودات المتغيرة) فإنه رام هنالك أن يفحص على أي نحو يمكن أن يكون قبل الحركة حركة وبين الممتنع من ذلك من الواجب ، وذلك أنه زعم انه أن لم يكن ها هنا صنف واجب ، كان ما أخذ في حد الحركة باطلاً ، لأنه ظن أن حد الحركة إنما أتى به فليعتمد في هذا الموضع ، لأن التفسير الأول — أي تفسير غيره ممن أورد اسمهم أعلاه يعترض فيه شك من قال بحدوث العالم ويظن أيضاً من أرسطو أنه تناقض " (٣٥) .

نكتفي بهذا النص المطول ، وأما عن قدم الزمان ، فقد أسفلنا أقوالاً لابن رشد عن قدمه ، ومن يتابع ، جوامعه ، أو رسائله ، الملخصة لكتب أرسطو الطبيعية وما بعد الطبيعة ، وتفسير لما بعد الطبيعة ، سيجد ، ليس فقط أدلة أرسطو على قدم العالم ، بل وموقف ابن رشد المؤيد والشارح لها ، والرافض لعديد التفسيرات ففي السماع الطبيعي مثلاً يقدم عدة حجج – للمتكلمين وإن لم يصرح ، يسميهم من يضعون للزمان بداية ، ويرد عليها ، وهي تكرار لما سبق أن ذكر مراراً هنا في أدلة الحدوث ، من أنه لو كان بلا بداية في الماضي لما حصل إلا الحاضر ، لأن ما لا يتناهى لا ينقضي ولا يدخل في الفعل وحاصل نقد ابن رشد هذه الأدلة ، هو نفس ما أورده ابن رشد على القائلين بحدوث الحركة ، أعني أن الزمان متصل ، وأن ما ليس له أول فلا يقال أنه انقضى ودخل في الوجود ، ولا انه انتهى (٣٦) .

وهكذا القول على الهيولي ، فهو يتابع أرسطو في قدمها وعدم انفصالها عن الصورة ، وأدلته هي أدلة أرسطو المعروفة ، ومواضع ذكرها والتعليق عليها ينبه ، إن في تهافت التهافت ، أو في السماع ، أو في تفسير ما بعد الطبيعة [٣٧] ، وكنا قد عالجنا دليل قدم العالم على أساس " الإمكان " عند فلاسفة الفيض من خلال عرض الغزالي دليلهم ، وتوسعنا في رد ابن رشد على الغزالي ، وإثباته أن " أزلية الإمكان تعني إمكان الأزلية " بل ضرورتها ووجوبها ، وسنختصر ما يخص ابن رشد وموقفه من المسألة ، وفيه إيراده لدليل قدم الهيولي .

عندما يقول الفلاسفة – ابن سينا مثلاً – انه لا يمكن أن نفترض وقتاً فيه وجود العالم ممتنع ، والممكن على وفق الإمكان لم يزل ، أي أن أزلية الإمكان تعني إمكان الأزلية ، واعتراض الغزالي على ذلك ، يجيب ابن رشد جواباً يتضمن صورتين لكيفية وجود هذه الأزلية في الممكن أو الممكنات ، أي لقدم العالم ، أو العوالم .

الموقف الأول : أن نتصور سلسلة من العوالم إلى ما لا نهاية في الماضي ، كل منها حدث حدوثاً زمانياً ، ولكن جنسها أزلي ، وليس له ابتداء زماني ، بل هو محدث بالذات فقط ، تماماً كما تصور أرسطو قدم جنس البشر مثلاً أو أي كائن زماني وحدوثه بالذات ، مع حدوث كل فرد من أفراد مثل زيد أو عمرو بالزمان ، ضمن سلسلة لا بداية لها ولا نهاية من الأمور ، وهو رأي شبيه برأي سيأخذ به أبو البركات البغدادي[٣٨] كما أن ابن تيمية والتفتازاني وزادة والدواني سيضعونه في الحساب ، مع تحوير ، يجعل سلسلة العوالم بداية زمانية .

الموقف الثاني : أنه لابد من الانتهاء إلى عالم أزلي بالشخص ، فإذا يستحسن الاكتفاء بهذا العالم بفرضه أزلياً بالزمان محدثاً بالذات ، وهو الحل الذي يختاره ابن رشد، مع الانتباه إلى أن معنى الحدوث عنده ، لا يتجاوز التحريك كما أوردنا في شرحه لمقالة اللام وما نقدم من نصوص كتبه الأخرى .

ونكتفي في هذا الحوار الطويل إلى قول أو قولين لابن رشد يقول ابن رشد : " من يسلم أن العالم كان قبل أن يوجد ممكناً إمكاناً لم يزل ، يلزمه أن يكون العالم أزلياً، لأن ما لم يزل ممكناً ، إن وضع أنه لم يزل موجوداً ، لم يكن يلزم عن إنزاله محال ولأن الذي يمكن فيه أن يقبل الأزلية لا يمكن أن يكون فاسداً إلا لو أمكن أن يعود الفاسد أزلياً ، ولذلك ما يقول الحكيم : إن الإمكان في الأمور الأزلية هو ضروري .. " (٣٩) ويقدم ابن رشد دليل قدم الهيولي التالي : كل متكون يتكون من شئ ما – لا عن عدم – فأما : أن يمر ذلك إلى غير نهاية على استقامة في مادة غير متناهية ، وذلك مستحيل ، لأنه غير كائن ولا فاسد ، ويكون تعاقبها أزلياً دوراً . فإن كن ذلك كذلك ، وجب أن يكون ها هنا حركة أزلية تفيد هذا التعاقب ، وذلك أن كون كل واحد من المتكونات هو فساد للآخر ، وفساده هو كون لغيره ، وألا يتكون شئ من غير شيء ، فإن معنى التكون هو إنقلاب الشيء وتغيره بالقوة إلى الفعل .ولذلك فليس يمكن أن يكون عدم الشيء هو الذي يتحول وجودا ولا هو الشيء الذي يوصف بالكون . اعني الذي نقول فيه : أن يتكون ، فبقي أن يكون هنا شيء حامل للصور المتضادة وهي التي تتعاقب الصور عليها" (٤٠) .

إن الفارق بين المتكلمين وابن سينا (والفيضّيين) وابن رشد حول هذه المسألة ليس هيناً ، فابن رشد يرفض الخلق من عدم ، ويفهم "الإمكان" بمعنى الإمكان الجزئي وأن كل ممكن تسبقه مادة وزمان ، والعالم ككل قديم مادة وزمانا ، تتعاقب على مادته الأزلية صور وكيفيات إلى ما لا نهاية ، وابن رشد أيضاً يبتعد عن كلام الفيضيين ووصفهم أن العالم ككل ممكن بذاته ، وقد سبق أن أوردنا في إحدى انتقادات ابن رشد لمذهب الفيض ما يوضح هذا ، وخصوصاً قول ابن رشد أن التقسيم يأخذه الفيضيون من المتكلمين ، وأن الممكن بالذات لا ينقلب واجباً ، وقولهم بالإمكان يؤدي إلى ممكن ضروري ، وليس إلى ضروري لا علة له (أي الله أو واجب

الوجود بذاته) ، أي أن الممكن من أجزاء العالم له علة ، وهذه لها علة ويمر إلى غير نهاية فلا ينتهي إلى موجود لا علة له [41] .

رابعاً : تقويم موجز لنقد ابن رشد للمذاهب في فلسفة الوجود ولمذهبه الخاص لاشك أن نقد ابن رشد يدل على مقدرة فلسفية ومعرفة فلسفية ، وإطلاع عميق على تاريخ هذه المشكلة ، لا يضاهيه فيها أحد من القدامى وقد جاء نقده مبنياً على دراية بدقائق مذاهب المنقودين ، ولو لم يكن لابن رشد سوى هذا الدور لكان كافياً لأن يحله في أعلى مقام ، ومن هنا كم تبدو ضحلة ادعاءات بعض الدارسين – وقد ذكرنا مثلاً أو أكثر لها ، من قدامى ومحدثين ، من أن دور ابن رشد لا يزيد على متابعة مذاهب أرسطو ، وربما زاد بعضهم ، تصفيته أي تصفية مذهب أرسطو مما لحق به ، الحقيقة أن مذهب أرسطو شأن أي مذهب فلسفي كبير ، قابل للاجتهادات والقراءات المختلفة ، كما أنه ليس بعيداً جملة وتفصيلاً عن الغموض أحياناً ، وربما التناقض ، إذا لم يفطن الدارس لكل ذلك ، وإذا لم يكن على قدرة كبيرة ، وهذا ما فعله ابن رشد .

لقد قلت سابقاً إن من حق أي مفكر أو فيلسوف أن يتبنى حلاً قديماً ، ويراه أصلح من مذاهب أخرى عاصرته أو جاءت بعده ، فلا يقال عندئذ أنه أي هذا المفكر ، محافظ ، أو رجع إلى الوراء ، أو ما شابه ، قد يمكن هذا في العلوم البحتة ، فلو أنك عدت إلى فلك بطليموس لكان ذلك معيباً ، أما في الفلسفة، فهي كالأعمال الفنية ، حاضرة في كل زمان ومكان ، بشكل أفقي لا عمودي ، صحيح أن أي فلسفة قديمة، يمكن إعادة النظر فيها على ضوء التقدم المعرفي والعلمي ... إلخ ، ولكن المذاهب والحلول الفلسفية الكبرى بحجم فلسفة أرسطو يمكن أن تبقى في إطارها الكبير صامدة ، خذ مثلاً : إثبات أرسطو لقدم المادة ، والحركة والزمان ، تجد أن ثورات العلم وفلسفة العلم ، ومفاهيم الفيزياء والعلوم الطبيعية المختلفة لا يمكن أن

تضعف أصل الحجج على قدمها ، ولو أن مفهوم الحركة والمادة والزمان العلمي ، تغير وقس على ذلك . لقد قلنا أن مذهب أرسطو في الوجود أميل إلى الفهم المادي الطبيعي ، ومن هنا يستطيع الفكر الطبيعي ، (المادي) أن يستمد منه الكثير ، ويطوره لصالح طرح تفصيلي أنضج .

ويبقى السؤال المهم : ترى لو كان ابن رشد عاش في بيئة لا صوت فيها للسلطة بأي معنى فهمتها ، وخصوصاً سلطة الفهم الديني ، هو آنذاك إما محرم لفلسفة ، أو مسيطر عليه ، يقترب من أطروحات مماثلة والقوى المسيطرة فيه(متكلمين ، ففقهاء وصوفية .. إلخ) أو على الأقل يكف عن التحرش بهم ، لكن ما فعله ابن رشد هو الذهاب على الطرف البعيد ، فناوأ الفكر الكلامي ، وتجاهل الصوفي ، وقلل من رجاحة كل مذهب فلسفي يقترب من الطرح الكلامي(الفيضي) وكل طرح آخر يعطي لله موضعاً أقوى من أن يكون مجرد محرك بعيد ، معشوق ، بينما كل فعل وفاعلية هي للفلك المحيط ، والحركات السماوية الأخرى ، ولفعل قوي وصور ، وأجناس أزلية لا موجد لها كأجناس ، ولا كأفراد .

إنه موقف شجاع – بصرف النظر عن كونه صواباً أو خطأ – فهذه مسألة كبيرة شائكة، أعني الوقوف في الصراع بين المذاهب المثالية والروحية، نعم إنه مثالي وليس مادياً فضلاً عن أن يكون مادياً ديلكتيكياً، ولكن مثاليته أضعف مذهب عرفه التاريخ ، وهو حكم ينطبق على أرسطو أيضاً .

• هوامش المبحث الثالث

١. حم ولد أدب ، سبق ص ١٥٨ (مخطوط) .

٢. حول هذا التقويم ، ضمن سياق تأريخي في علاقة منظور ابن رشد به ، انظر : تأصيل السابق ص ٧٢ ، وما قبلها وما بعدها .

٣. الفلاسفة العرب ونظرية تطور الطبيعة ، مجلة آفاق عربية ، عدد (١ — ٢) ١٩٩٥ .

٤. لا توجد إلا بالعربية ، وكانت (١٨) حجة ، ذكر الشهرستاني بعضها في " الملل والنحل " وفي " نهاية الأقدام في علم الكلام " وطبع بدوي في كتابه " الأفلاطونية المحدثة عند العرب (١٢) حجة منها محققة عن ترجمة عربية ، القاهرة ١٩٥٥ ، وانظر عن التفاصيل كتابنا : مشكلة الخلق ص ٢٤١ حاشية ٦٤ .

٥. تهافت التهافت ص١٨٧ بعد نص طويل كله توضيح لمذهب أرسطو الواحد ، وتكثر أمره وسريانه وطاعة الموجودات له ، عن طريق حركة الأجرام السماوية ، وشوقها إليه .

٦. مقالة اللام ج٣ ، ص١٤٩١ — ١٥٠٥ .

٧. تفسير ما بعد الطبيعة بوريج ، دار الشرق ، بيروت مجلد ٣ ، ص٢ — ١٩٧٣ ص١٤٩٧ .

٨. سورة : آل عمران ، الآية : ٧٣ .

٩. شاخت ، تراث الإسلام ج٢ ، هامش٦٧ ، نقلاً عن حم — السابق — ص٦١٨ .

١٠. ابن سبعين ، بد العارف ص١٤٣ ، عن حم — السابق ، ص١٧٦ .

١١. تفسير ما بعد الطبيعة ج٢ ، حرف الهاء ص٨٧٩ ، ٨٨٦ ت .

١٢. كذلك ص٨٨٥ فما بعد .

١٣. تفسير ص١٤٩١ .

١٤. كذلك ص١٤٩٢ — ١٤٩٤ .

١٥. الكون عند ابن رشد بمعنى الكون والفساد ، مثل أن يصير الماء بخاراً ، أي من شيء وإلى شيء ، وتعاقب الصور على شيء ما ، نتيجة لعلاقة الصورة والعدم والمادة ، وكل من المادة والصورة لا تكونان ، ذلك أن التغير هو في شيء وإلى شيء ، فأما ما عنه فهو المحرك ، وأما المتغير فهو المادة ، وأما ما إليه يتغير فهو الصورة ، تفسير السابق ص١٤٥٢ .

١٦. تفسير ص١٤٩٥ .

١٧. على القارئ أن يحتفظ بهذا المعنى الرشدي للاختراع ويقارنه بمعنى الاختراع عند ابن رشد في "الكشف" و"التهافت" وسواه ، مما سبق إيراده ، أوسنورده ، أو نشير إليه ، ليثبت له — للقارئ — أن معنى الاختراع عند ابن رشد يساوي التحريك ، بمعنى الكون والفساد الأرسطي الخالص بعيداً عن فكرة الاختراع الكلامية ، بمعنى الخلق والإبداع من العدم المحض ، وما ينسبه هؤلاء للأديان ، الإسلام أو القرآن من أنه يقول بقولهم ، وعلى العكس ينسب ابن رشد للأديان وللقرآن الكريم "الكون" أي من مادة وفي مادة ، وقد سبق النص ، عن الكشف ، وعن فصل المقال .

١٨. هو المذهب الثاني فمن أجمعوا على أن شيئاً لا يكون من لا شئ ، أي من المذاهب المتوسطات .

١٩. تفسير ص ١٤٨٩.
٢٠. تفسير ص ١٥٠٠ .
٢١. تفسير ص ١٥٠٢ — ١٥٠٣ .
٢٢. هذا واضح الدلالة على أن ابن رشد لا يقول بالاختراع بمعناه الكلامي أي من عدم وفي زمان له ابتداء ، وفي الكشف يفسر ابن رشد الاختراع بمعنى النظام وحفظ الموجودات وإعطائها القوى ... إلخ والحياة ، ونحن نعرف أن ابن رشد يعطي للأجرام السماوية وحركاتها هذا الدور ، بمعنى في كون وفساد ، الأفراد ، لا أجناسها ، وعبارات ابن رشد في " الكشف " حول الاختراع والعناية ، فصب في هذا المصب طالما انه يرفض الخلق من عدم ويرفض الفيض .
٢٣. تفسير ص ١٥٠٥ وكذلك ١٦٥١ — ١٦٥٥ .
٢٤. ما بعد الطبيعة ، ص ٤٥ — ٦٩ ، وعن فعل ودور وحركات الأجسام الفلكية في حدوث الكون والفساد من عالمنا ، كتابة " الكون والفساد ضمن رسائله نفسها ، ص ٢٦ فما بعد ، وحول كل ما يتصل بطبيعته ابن رشد د . حسن مجيد العبيدي " العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد، دار الطليعة، بيروت ١٩٩٥ ، وهو أطروحه تحت إشرافي ١٩٩٢ .
٢٥. الكشف ص ٦٠ فما بعد وص ٩٦ فما بعد مفصلاً .
٢٦. كذلك وص ١٢٠ فيما بعد في كلامه عن القضاء والتقدير .
٢٧. تهافت الفلاسفة ص ٣١– ٣٤ .
٢٨. يقول ابن رشد في مطلع رده على الغزالي في مسألة الشفع والوتر ونسبة حركات الكواكب إلى بعضها ، ملخصاً مدعى الغزالي ، ونورده ليفهم القارئ ابن رشد نفسه " حاصل دليل الغزالي في استحالة قدم العالم على أساس اختلاف دورات الفلك وكونها إما شفع أو وتر.. هو إنه إذا توهمت — فرضت ، تصورت — حركتان ذواتا أدوار بين طرفي زمان واحد، ثم توهم حد محصور من كل واحد منهما بين طرفي زمان واحد ، فإن نسبة الجزء من الجزء هي نسبة الكل من الكل ، مثلاً أنه إذا كانت دورة زحل في سنة ٣/١٠/ دورات الشمس في تلك السنة ، فإن نسبة جملة دورات الشمس إلى جملة دورات زحل منذ وقعتا في زمان واحد ، هي نفس نسبة الجزء من الجزء ، أي ٣/١٠ أيضاً . تهافت التهافت ص ١٧ — ٢٢ وما بعدها .
٢٩. استخدمنا هذا النص مع طوله في حوار القسم الثاني ، ص ١٤٥ — ١٦٢ وهو عن تهافت التهافت ص ١٧ — ٢٥ .
٣٠. تفسير ج ٣ ، ص ١٥٥٥ — ١٥٥٨ .
٣١. لتوضيح أن كتاب ابن رشد " تهافت التهافت " لا يعبر عن رأيه الخاص تماماً برغم لا يعارض فلسفته الخاصة عموماً ، وذلك أن ابن رشد في عدة مواضع عندما يعرض لمسائل دقيقة ، ينبه إلى أن إنشاء الكلام عنها ، أو أن هذا الموضع ليس موضع الكلام فيه بمستوى أهل العلم ، وهكذا ، انظر تهافت التهافت ، طبعة بويج ص ٢٩ ، ٤٧ ، ٦٠، ١٢٦ ، ٢٠٩ ، ٣٥٣ ، ٣٥٦ ، ٣٥٨، ٤١٠ ، ٤٣٠ ، ٥٨٨ ، ولذلك يرى أحد الدارسين ، خطأ قول محمد عمارة أن هذا الكتاب " هو أحق كتبه المؤلفة التي عبر فيها عن رأيه الخالص



وموقفه المتميز بأن نطلب فيه موقف ابن رشد الفيلسوف ، محمد عمارة ، المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧١ ، ص ٢١ ، انظر لحكم ابن أدب : ازدواجية الخطاب الفلسفي بغداد ، ١٩٧٧ ص ١٦٦ — ١٧٦ .

٣٢. فلسفة ابن رشد ، بضمنها : فصل المقال ، ص ٢١ ، والكشف عن مناهج الأدلة ص ١٢٣ ، القاهرة ١٣١٩ .

٣٣. عن الغزالي بحثنا المفصل : الغزالي مشكلة وحل ، حيث فصلنا أنواع الخطاب هذه ، وحقيقة موقف الغزالي في آرائه الخاصة ، البحث كله ضمن " دراسات في الفكر العربي الإسلامي " ، ط ١ ، ص ٢١٥ — ٢٤٧ ، وخصوصاً ص ٦٤، فما بعد .

٣٤. السماع الطبيعي ، المقالة الثامنة ص ١٠٧ — ١٠٩ .

٣٥. كذلك ص ١٠٦ — ١١١ .

٣٦. كذلك ص ٣١ — ٥٥ .

٣٧. تهافت التهافت ص ٩٨ — ١٠٧ والسماع الطبيعي ص ٣١ فما بعد وتفسير ما بعد الطبيعة ، مقالة اللام ، ج ٣ ص ١٥٦٠ — ١٥٦٢ .

٣٨. كتابنا — الزمان ، مذهب أفلاطون ومدرسته .

٣٩. تهافت التهافت ص ٩٨ — ١٠٠ ، وحوار القسم الثالث ، الفصل الخامس ص ٢٢٥ — ٢٢٨ .

٤٠. تهافت التهافت ص١٠٦ — ١٠٧ .

٤١. كذلك ص٢٧٦ — ٢٧٧ ، ٣٩٥ .





المبحث الرابع

حقيقة ابن رشد بين الدين والفلسفة

4 المبحث الرابع
حقيقة ابن رشد بين الدين والفلسفة

يتعلق البحث بمنهجية للدخول إلى آراء ابن رشد وانتمائه الخاص من خلال تعددية الخطاب عنده، حيث يقسم أنواع الأقيسة وأنواع الخطاب والمخاطبين : إلى القياس البرهاني ،والقياس الجدلي ، والقياس الخطابي ، ويقابل ذلك فئات ثلاث من المخاطبين هم بحسب التناظر أعلاه : البرهانيون ، والجدليون والخطابيون ، والبرهانيون هم الخاصة، والأخيرون هم الجمهور أو العامة ، والجدليون هم المتكلمون أن هذا التقسيم الثلاثي للأقيسة أرسطي ، لكن ابن رشد بتأثير من نفس التقسيمات عند الغزالي يحول التقسيم من تقسيم منطقي مجرد إلى تقسيم ذي بعد اجتماعي معرفي ، أي فئات الناس الثلاث أعلاه .

لقد أوضحنا في بحثنا هذا الأنواع من الخطاب والفئات وكيف يخاطب كل فريق منهم ، وما نوع ومستوى الحقيقة التي تعطي ويفصح عنها لكل فريق ، وطرحنا آراء مختلفة لدارسين حول حقيقة آرائه ، وما الذي يمثل رأيه من بين الأنواع الثلاثة المعطاة لكل فريق، أي مدى حديث ابن رشد عن حقيقته إلى واحدة لها درجات من الكشف عنها ، والتعمق فيها أن أنه يفصل إلى الحقيقة الفلسفية البرهانية ، عن الحقيقة الخطابية للعامة والحقيقة الجدلية الوسطى وأتينا على نظريات تقول بأنه في مسألة الصلة بين الدين والفلسفة ، أو الخطاب الخاص والعام ويفصل فصلاً تاماً بين الدين والفلسفة ، ويتعامل مع كل منهما باستقلال وحسب منهج داخلي لكل منهم ، وهذا الرأي يمثله محمد عابد الجابري والمدرسة المغربية التابعة له وغرضنا نظرية

أخرى شائعة عند معظم الدارسين لابن رشد تقول بأنه يصل بين الدين والفلسفة، ويدمجهما ، وأنه يقول بحقيقة واحدة ، وليس بمذهب الحقيقيين كما شاع عنه خصوصاً في الغرب اللاتيني الوسيط .

ونحن رأينا رأياً جديداً هو أنه لا توجد إشكالية بين التوفيق بين الدين والفلسفة لا عند المتكلمين ولا عند معظم فلاسفتنا ، ومنهم ابن رشد لأن الفيلسوف يعتمد في تبني فلسفة له على عقله ، ومرجعياً قد يجد داعياً للاستئناس بالنص الديني ، وخصوصاً في بعض المواضع ، ولكن هذا النص ليس مؤسساً رئيسياً وبالتالي كان الفيلسوف غير الرافض للدين إنما يعمل على قراءة النص من خلال فلسفته هو ، وبالتالي فهو أن وفق ويوفق بين فلسفته ودينه ! !

والمتكلم ليس طرفاً موازياً للدين ، بل هو الدين والإيمان ، ولذلك يأخذ الفلسفة بقدر ما يقرأ فيها فكره الديني وهنا أيضاً توفيق بين رأيه ورأيه أما رافضوا الفلسفة كلياً أو الدين فالأمر واضح عندكم أو لا يوجد إلا طرف واحد بلا توفيق ، ولا مشكلة .

بالنسبة لابن رشد لم نجد عنده إلا خطاباً فلسفياً في كتبه الخاصة ، وتحت ضغط ظروفه ورجال الدين في مجتمعه كتب كتباً حجاجية كالكشف وفصل المقال والتهافت ، ويوضح فيها ما يراه النص الديني بحسب الظاهر وبمستوى الخطاب الثالث الجمهوري أو العامي ، لكن المفارقة أن ابن رشد حتى وهو يقوم ظاهرة الدين بقسره حسب مذهبه الأرسطي . كما في مسألة أصل العالم وحديث آيات قرآنية عن صنع من مادة قديمة ، وزمان قبلها . فإن وجد أن النص الديني لا يمكن ملاءمته بحس الظواهر مع فلسفته ، قبله على أساس اعتبارات عدم مناقضة الأديان لأنها صلاح للأخلاق والسلوك والإنسان عموماً ، كالمعاد والتجسيم وجملة الصفات عن الرؤية والكلام الإلهي ، وكذلك صفات التشبيه .

إن ابن رشد يقبل كل الصفات الواردة عن الله في القرآن ولكن بلا كيف ، أما في كتبه الخاصة ففلسفته هي فلسفة أرسطو في المحرك الذي لا يتحرك وفي قدم العالم بمادته (صور) وزمانه وأن الكون والفساد يفعل العلل القريبة وهي الموطئ أو المبذر مع فعل حركة الإجرام أو صورة الإجرام ، وهي الحركة نفسها ، وتسلسل المحركين المتحركين إلى أن يصل إلى المحرك المتحرك وهو السماء الأولى أو جرم الكل ولهذا محرك غائي لا يتحرك ويحرك كشوف هو الله فالله وصفاته بعيدة عن ظاهر النص الديني حول الصفات .

وكذلك في قضية المعاد ، يرى ابن رشد أنه لابد من التسلم به ، كالوحدانية والنبوة وذلك لأنه من مبادئ الدين وثوابته ، والإخلال به ، أو إنكاره مضر بالعامة وبالمجتمع ، وهذا ما قرره في الكشف وفي تهافت التهافت بينما في كتبه المجاميع ، وشروحه وتفسير ما بعد الطبيعة بعدم وجود معاد فردي أو خلود فردي ، بل خلود عام للعقل الهيولاني والفعال وهما ليسا فرديان ، علماً بأن المدرسة التومائية الأرسطية تحاول أن تجعل العقل الفعال فردياً وتنطق أرسطو بخلود فردي ، ويوافق هذا بعض الدارسين العرب المحدثين .

وبسقوط إشكالية " التوفيق بين الدين والفلسفة " بحسب توضيحاتنا في هذا البحث تسقط دعوى المدرسة المغربية بأن ابن رشد ومفكري المغرب " فصلوا " بين الدين والفلسفة فصلاً قاطعاً ، وبالتالي تسقط دعوى أن هذه الفلسفة المغربية تشكل قطيعة استمولوجية مع فلاسفة المشرق ، وأنها عقلانية وأنهم لا عقليون ، وقد أظهر البحث أنه في المشرق كما في المغرب تتعدد المواقف من موضوع الدين والفلسفة ومدى تلاقيهما أو افتراقهما بحسب ذكرنا الكلام للتوحيدي عن شيخه السجستاني الذي كان يفصل تماماً بين الدين والفلسفة ، ومع ما ينقل التوحيدي كم آراء آخرين ومخالفين ، وهكذا يبدو أن الموضوع مطروح بكل مدارسه وتنوعاته في المشرق وفي المغرب .

لقد انتهينا إلى أن فهم ابن رشد للنص الديني هو فهم من خلال فلسفته الأرسطية وقدمنا شهادات من ابن رشد يقول فيها انه أرسطي شهادات من قدامى هذا بالإضافة إلى تفصيلتنا لآرائه كأرسطي في المسائل الكبرى : مشكلة الوجود ، والله والصفات ، والمعاد .

١. ثنائية الدين والفلسفة وتعددية الخطاب الرشدي

درس ابن رشد منذ عقود وإلى الآن دراسة وافية ، وعقدت حوله مؤتمرات فلسفية عديدة في المشرق والمغرب ، وما يقوم به بيت الحكمة في هذه الندوة هو مشاركة في هذا الإحتفال العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثامنة لوفاته [1] .

وقد أثرت أن أشارك ببحث يتعلق بمنهجية للدخول إلى آرائه وانتمائه الخاص من خلال تعددية الخطاب عنده ، حيث طرحت آراء مختلفة منذ مدة وإلى الآن حول حقيقة آرائه ، بقدر ما تتعلق برأيه الخاص ومدى افتراق هذا عن موقفه من نفس المشكلات من خلال الخطاب على مستوى الظاهر والعامة، أو أقل مدى مخالفة أو موافقة آرائه الخاصة مع تأويلاته للموقف الديني في القرآن الكريم حولها .

وهذه المشكلات الرئيسية هي : الله وصفاته ، أصل العالم ومشكلة القدم والحدوث ، والمعاد ، وسنقدم تنظيراتنا حول تعدد الخطاب عنده ، وأسباب هذا التعدد في الخطاب ، وهل يوجد عنده وعند فلاسفتنا توفيق بين الدين والفلسفة ؟

ثم نقدم الآراء حول مدى اختلاف موقفه من الدين والفلسفة عن فلاسفتنا الآخرين وهنا سنقدم نظريتين، متعارضتين : الأولى تقول بأنه بخلاف فلاسفة الشرق الإسلاميين فصل بين الدين والفلسفة ، وفي مقابل ذلك نظرية هي الشائعة انه يقول بصلة وتوفيق بينهما ، بينما نقدم نحن رأينا هو أن ابن رشد يقول بفلسفة وحقيقة واحدة، وأنه يجيّر النص الديني لهذه الفلسفة ، وفي الوقت نفسه ، وتمشياً مع نظريته في تعددية الخطاب ، يبقى على ظاهر الدين وبدون كيف على مستوى العامة

ولكي نؤكد هذا التنظير ، نقدم شهادات من أقواله بأن مذهبه الخاص على مستوى العامة في مسائل المعاد والصفات فشئ مخالف ، ولكنه مقبول من قبل الحكيم لأسباب أخلاقية ، وتتعلق بسلوك الناس الجماعي والسيطرة على العامة .

تلك هي الخطوط العامة لهذا البحث ، وفيما يلي التفاصيل .

٢. تعددية الخطاب عند ابن رشد :

يقسم ابن رشد الأقيسة إلى ثلاثة أصناف برهانية ، وجدلية ، وخطابية ، وبناء عليه يقسم الناس إلى فئات أو طبقات ثلاثة مناظرة : البرهانيون ، والجدليون ، والخطابيون ، الشريعة دعت إلى النظر العقلي والقياس العقلي " وهو الاعتبار " أي استنباط المجهول من المعلوم وهذا هو القياس ، وأتمه البرهاني ، فواجب لمن يريد معرفة الله وسائر الموجودات معرفة أنواع البراهين وشروطها ومخالفة كل منها للآخر: البرهاني والخطابي والمغالطي ، حتى لو استعان بالأمم الأخرى ممن تقدمنا[٢].

وإذا كان هذا متكرراً " عند كل مسلم من الطريق الذي اقتضته جبلته وطبيعته من التصديق وذلك أن طباع الناس متفاضلة في التصديق ، فمنهم من يصدق بالبرهان ، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان ، إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك ، ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية ، وذلك أنه لما كانت شريعتنا هذه الإلهية قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث ، عم التصديق بها كل إنسان إلا من يجحدها عناداً [٣] بلسانه ... " .

ويلاحظ ماجد فخري أن أرسطو " عندما يتحدث عن أصناف القياس ومرتبتها من التصديق فكان لتمييزه بين أصناف القياس صفة منطقية بحتة ، أما ابن رشد فيبني على هذا التمييز المنطقي تمييزاً اجتماعياً بين طبقات الناس الثلاث التي يمكن ردها آخر الأمر إلى فئتين: أهل البرهان والجمهور الغالب، كما نجد في مذهب ابن طفيل خاصة" [٤] ويرى ماجد أن هذا ينطوي على مغزى اجتماعي وفلسفي الأول

تصنيف البشر إلى فئتين هما الخواص والعوام والثاني : إحلال الفلسفة في أرفع محل من المعارف البشرية بحيث تنطوي تحتها المعارف الدينية ، وان القول الفصل التي تصطدم فيها الشريعة بالفلسفة هي للفلسفة وأصحابها ، وللعقل (٥) وليس للوحي .

ويرى ابن رشد أن النظر البرهاني لا يؤدي إلى مخالفة ما ورد به الشرع فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له ، فما يصل إليه النظر البرهاني في معرفته بموجود لا يخلو أن يكون الشرع سكت عنه ، أو عرّف به " فإن كان مما سكت عنه ، فلا تعارض هنالك ، وهو بمنزلة ، ما سكت عنه من الأحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي ، وان كانت الشريعة قطعت به .، فلا يخلو ظاهراً النطق أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفاً ، فإن كان موافقاً فلا قول هنالك ، وإن كان مخالفاً طلب هناك تأويله (٦) وبعد أن يعرف التأويل انه إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية يقول " ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع ، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي " (٧) ويقرر أن المسلمين مجمعون على ضرورة التأويل لبعض ألفاظ الشرع على أحكامهم في هذه الألفاظ أو المواضع التي تؤول أو لا تؤول " والسبب في ورود الظاهر والباطن في الشرع " هو اختلاف نظر الناس ، وتباين مزائجهم في التصديق ، والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع (٨) بينهما..".

ويرى ابن رشد أن الإجماع لا يثبت بطريق يقيني ، ولا يقطع بفكر خارق الإجماع بحسب أبي حامد وأبي المعالي ، بمعنى أنه يجوز أن يؤدي البرهان إلى تأويل ما أجمع عليه المسلمون أو ظاهر ما اجمعوا على تأويله ، على فرض إمكان الإجماع وهو عنده (٩) غير ممكن .

وفي بداية كتابه الآخر " الكشف عن مناهج الأدلة " يلخص في بدايته مجمل ما قاله في " فصل المقال مفيداً هنا " لما كنا بينا قبل هذا في قول أفردناه – يقصد فصل

المقال – مطابقة الحكمة للشرع وأمر الشريعة بها ، وقلنا هناك : أن الشريعة قسمان : ظاهر ومؤول – وأن الظاهر منها فرض وترك تأويله ، وأنه لا يحل للعلماء ، وأما الجمهور ففرضهم فيه حمله على ظاهرة وترك تأويله ، وأنه لا يحل للعلماء أن يفصحوا بتأويله للجمهور كما قال علي " رضي الله عنه " حدثوا الناس بما يفهمون أتريدون أن يكذب الله ورسوله " ، فقد رأيت أن أفحص في هذا الكتاب عن الظاهر من العقائد إلى قصد أشرع حمل الجمهور عليها .... " .

وهكذا يقدم لنا ابن رشد منهاج بحثنا هذا ، فالحقيقة واحدة هي ما تقول به الفلسفة ، فلسفته هو ، والشرع لا يخالفها في باطنه " وفي وجود نصوصه أو غيابها ، لكن لا يجوز إنشاء هذا الباطن للعامة ، بل إبقاءهم عند الظاهر ، وعليه خططنا أن نقدم النظرية العامة لموقف ابن رشد من أنواع الخطاب والتأويل وموقفه من الإجماع .... إلخ . ثم نأتي على أمثلة في المسائل الكبرى في الشريعة وفي الفلسفة تعطي تناظراً حول الفهم الظاهر للشريعة على مستوى العامة ، وعلى مستوى الخاصة في مسائل محددة ، هي التي تناولها في " الكشف " وفي كتبه الخاصة .

بقى أن أشير إلى أن ابن رشد ، وعلى ما بينه وبين الغزالي من محاورات ونقد للغزالي جل لومه [١٠] على أمور – فإن ابن رشد بدون شك على إطلاع على تقسيمات الغزالي لأصناف [١١] [١٢] الطالبين ، وأنواع الخطاب ، بل تعدد مستوى الحقيقة الواحدة إلى خطابي للعامة وجدلي للمتكلمين ، وبرهاني للخاصة ، وآخر لا يقوله الإنسان إلا لنفسه، وهذا ما يورده الغزالي في " المشكاة وأحياء علوم الدين " ، وابن رشد يذكرها ، ويذكر أن الغزالي فيهما غير ما هو عليه في تهافت الفلاسفة [١٣] فليس أرسطو فقط مصدره في أنواع الخطاب .

لماذا هذه التعددية في الخطاب ، ابن رشد يقول لاختلاف فطر الناس ، لكن الحقيقة أن السبب أو الأسباب أعمق من ذلك .



أنها تتعلق في رأيي بمشكلة أخطر هي هل فعلاً كان فلاسفتنا موفقين بين الدين والفلسفة ؟ وللوضوح أكثر : هل الفيلسوف العربي الإسلامي ينطلق من الدين في بناء فلسفته، وبالتالي يجعله غير متعارض مع العقل أو بنهجه غير متعارض مع العقل والفلسفة ، أكيد لو كان في فلسفته ينطلق من الدين والنصوص لما كان من صفة للمشكلة لأن فلسفته هي الدين نفسه ، وهذا شأن المتكلم فالمتكلم ليس عنده مشكلة توفيق بين الدين والفلسفة ، لأنه هو الدين ، وهذا هو تعريف علم الكلام : الدفاع عن العقائد الإيمانية (الدينية) بالأدلة العقلية ، والمتكلم يستعمل العقل مشتغلاً في الجزئيات داخل الدين ، أي قبل بالتوحيد ، يجتهد في فهم صفاته ، علاقة أفعاله بفعل البشر جبرية أو اختياراً أو " كسباً " على ما هو معلوم (١٤) وهكذا .

نحن نرى أن فلاسفتنا لا يستمدون فلسفتهم – كالمتكلم – من مسلمات الدين بل من قناعاتهم وتعدد مواردهم الثقافية ، إن عقلهم يقودهم إلى مذهب فلسفي أو حل فلسفي أو فلسفة ما ، وبعضهم لا يعرف سلطة أخرى أو حقيقة أخرى غير الفلسفة ولا يقبل الوحي أو الدين ، وتوجد أسماء في تاريخنا (١٥) على ذلك ، وآخرون يرون أنه لا مجال للتوفيق بين فلسفة ودين لما بينهما من اختلافات جذرية حادة مثل السجستاني (١٦) وبقية الفلاسفة الكبار يجدون أنفسهم أحياناً مضطرين إلى الاستناد على نص ديني في هذه أو تلك ، بعد أن يصلوا إليها بعقلهم ، وذلك لإضفاء مشروعية اجتماعية دينية عليها ، طبعاً من خلال فهم للنص لا يعارض (١٧) فلسفتهم وهذا غالباً ما نجده في بعض كتبهم الحجاجية ، أما في كتبهم الخاصة فغالباً لا نجد إلا القليل ، وربما لا نجد استناداً أو ذكراً لنص ديني ، هذا واضح في كتب الفارابي وابن سينا وآخرين ، وابن رشد أيضاً .

هنا تصلح قضية أنواع خلاصاً لموقف الفيلسوف العقلاني المستقل هذا أنهم أي الذين لا يرفضون الدين من فلاسفتنا . فأولئك الرافضون لا مشكلة عندهم وأنواع

الخطاب أقول أن هؤلاء الفلاسفة الذين لا يرفضون الدين ويبنون فلسفتهم على عقلهم وليس للمطابقة مع النص الديني يجدون أن الدين قائم أمامهم ، بكل قوته ومسنداته من جمهور وسلطة " قداسة وسلطة دنيا ، فكيف يحافظون على عقلهم المستقل ورؤياهم لأمور لا يقرها الدين ولا أهله مثل مذاهبهم في الوجود والقدم والحدوث والعلم الإلهي ، والمصير والمعاد وغيرها ؟ مثل عدم علم الله بالجزيئات الدقيقة والسببية والمعجزة إلخ؟ خصوصاً وأن أمامهم خصم ليس هو المتكلم فقط ، بل والفقيه ورجل الدين والإنسان العادي الآخذ بظاهر النص وهكذا . وهنا وجد الفلاسفة الحل في الكلام عن أنواع القياس ، وأنواع الخطاب ، فالحقيقة واحدة ، لكن لها مراتب، وهكذا مناهجها وسلبها .

إن الذي وراء تعددية الخطاب والمخاطبين ومستوى الفهم ودرجات الحقيقة وعدم استواء الناس في الفهم هو أن العقل الفلسفي الذي يشعر بأنه مصدر الحقيقة وصانعها أراد أن يحتفظ لنفسه بدائرة فيها مستقلاً بحسب قناعاته وبلا مواربة أو خوف من سلطة مرجعية أو سلطة سياسية ، وكما أشار علي حرب ومحمد اركون وجد العقل العربي نفسه في وضع عليه فيه أن يعقل [18] اللامعقول ، فحتى ابن رشد " الذي كان الجانب الميثولوجي مقلصاً عنده إلى أبعد الحدود ، فإن عقلانيته المفرطة كان عليها أن تصمت أمام جدار الغيب وان تقتصر إزاءه على مجرد [19] تأويله " .

٣. الصلة بين الدين والفلسفة عند ابن رشد ، توفيق أن أحادية الحقيقة ؟

بعد أن بسطنا أنواع الخطاب عند ابن رشد ، وسائر فلاسفتنا ، وأسبابها ، يكون التالي منطقياً هو الإجابة على السؤال التالي والذي تتفرع منه أسئلة أخرى :

هل ثمة " توفيق " عند ابن رشد ، سواء بمعنى وجود توفيق وصلة ، كما

يرى معظم[٢٠] الدارسين، أو وجود " قطع " وفصل بينهما كما ترى المدرسة المغربية وعلى رأسها [٢١] " عابد الجابري " أن المسألة كلها ليست هكذا ، أي أن الحقيقة عند ابن رشد واحدة هي مذهب أو فلسفة أرسطو ، وأنه عندما وجد نفسه مضطراً لبيان موقفه في نصوص الدين حول مسائل الوجود والمعاد والصفات .

حاول أن يقرب النص من فلسفته ، سواء بحسب ظاهر النص أو باطنه ، وإن كان بالنسبة لما أراده " العامة " أبقى غالباً النص الديني على ظاهرة .

إن القول بالتوفيق بين الدين والفلسفة عند فيلسوف ما يقتضي أن هناك أموراً محددة في الدين تقابلها أمور محددة في الفلسفة ، فلسفته هو مثلاً وهذا أمر واضح بالنسبة للموقف الفلسفي ، فالفيضي يرى أنه وجد إلهاً له صفات معظمها خاصة فهو واحد لا يعلم حتى نفسه عند أفلوطين ، ويعلم (أي شرائع) بالجملة ، لما كانت تنحو نحو الحكمة بطريق مشترك للجميع ، كانت واجبة عندهم لأن الفلسفة إنما تنحو نحو تعريف سعادة بعض الناس العقلية ، وهو من شأنه أن يتعلم الحكمة ، والشرائع تقصد تعليم الجمهور عامة ... وان يعلم أن المقصود بذلك التعليم هو ما يعم لا ما يخص ، وأنه أن صرح بشك في المبادئ الشرعية التي نشأ عليها أو بتأويل (منه) مناقض للأنبياء صلوات الله عليهم وحاد عن سبيلهم ، فإنه أحق الناس بأن يطلق عليه اسم الكفر ويوجب له في الملة التي نشأ عليها عقوبة [٢٢] الكفر".

وثانياً : وفي " فصل المقال " يوضح ابن رشد أن النظر في الشرائع من قبل الناظرين قد يؤدي إلى صواب أو خطأ ، والخطأ على ضربين في الشرع : إما خطأ يعذر صاحب النظر كما يعذر الطبيب الماهر إذا أخطأ ، وإما خطأ ليس يعذر فيه الناظر والمجتهد ، وهو في المبادئ وفيما سواها بدعة ، والمبادئ التي لا يحق وقوع الخطأ فيها أو قبوله " هي تلك التي تفضي جميع أصناف طرق الدلائل إلى معرفتها ، فتكون معرفة ذلك الشئ بهذه الجهة ممكنة وهذا مثل الإقرار بالله تبارك وتعالى

بالنبوات وبالسعادة الأخروية والشقاء الأخروي ، وذلك أن هذه الأصول الثلاثة تؤدي إليها أصناف الدلائل الثلاثة التي لا يُعفى أحد من الناس عن وقوع التصديق له من قبلها بالذي كلف معرفته ، أعني الدلائل الخطابية والجدلية والبرهانية ، فالجاحد لأمثال هذه الأشياء إذا كانت أصلاً من أصول الشرع كافر معاند بلسانه دون قلبه أو بغفلته عن التعرض إلى معرفة دليلها لأنه إن كان من أهل الجدل فالجدل وإن كان من أهل الموعظة فبالموعظة .. وأما الأشياء التي .. لا تعلم إلا بالبرهان ، فقد تلطف الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم إلى البرهان بأن ضرب لهم أمثالها وأشباهها ودعاهم إلى التصديق بتلك الأمثال إذا كانت تلك الأمثال يمكن أن يقع التصديق بها بالأدلة المشتركة للجميع أعني الجدلية والخطابية وهذا هو السبب في أن انقسم الشرع إلى ظاهر وباطن ، فإن الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني ، والباطن هو تلك المعاني التي لا تتجلى إلا لأهل البرهان " [٢٣] [٢٤].

وينتهي ابن رشد إلى أن الشرع أموراً ثابتة لا يجوز تأويلها ، وأخرى لابد من تأويلها [٢٥] من أهل البرهان هكذا يترك الباب مفتوحاً على مصراعيه للفيلسوف أو الحكيم، ولكل ذي نظر بحسب مرتبته بين الخطابي والبرهاني لتأويل وفهم النص الديني فيما عدا المبادئ ، وهي كما نرى لا تجدي في الأمور التفصيلية ، والتي هي في الحقيقة موضع الانقسام عند المفكرين والفلاسفة وحتى المتكلمين إلى فلسفات ومذاهب واجتهادات ، وبالتالي نجد أن المفكر أو الحكيم عندما ينظر في مشكلات الفلسفة لن يجد أمامه تفاصيل وحلولاً ليوفق معها أو لا يوفق ، بل إنه " يجتهد " لإعطائها وجهة نظره هو . وهذا ما فعله ابن رشد في فهم النص الديني حول وجود العالم وإيجاده ، بما لا يخالف فلسفته هو الأرسطية تماماً ، سواء على مستوى الظاهر أو الباطن ، أي الصنع من مادة أولى ، والصنع بمعنى أن فعل الله والإجراء لا يزيد على التحريك ، وجمع الهيولي بالصورة ، ومساعدة المبذر والمواطئ كما سنوضح بعد قليل.



هكذا نحن نعتقد انه لا توجد مشكلة " توفيق " أو " فصل " بين الدين والفلسفة عند ابن رشد بل مشكلة إعطاء النص الديني مضمون فلسفة ابن رشد نفسها فإن تعذر عليه ذلك لوضوح النص الديني ألتزم الصمت وجعل الظاهر للعامة كافياً فقط كما في المعاد ، والسؤال هنا : ما هي فلسفة ابن رشد هذه ؟ هذا من جهة أخرى ، هل يختلف موقفنا هنا كثيراً عن الذين يقولون بوجود توفيق عند ابن رشد ، وهل يختلف عن الذين يقولون بوجود عدم توفيق ، بل فصل تام بين الدين والفلسفة عند ابن رشد ؟

النقطة الأولى : فلسفة ابن رشد الخاصة ؟ في كتبنا [٢٦] المتعددة وفي آخر بحث لنا إجابتنا واضحة ، وهي منسجمة مع معظم الدارسين .. إنه مخلص لمذهب أرسطو ، وهو يصرح بذلك في عدة مواضع من كتبه ، كما شهد عليه بذلك بعض من كبار القدامى ، وكما يشهد بذلك لومه لابن سينا ونقده له مراراً ، لأنه خرج عن أرسطو هنا أو هناك ، بالإضافة إلى شهادة مذهبه بذلك وعموم فلسفته ، وفيما يلي نقدم شيئاً من هذه الدلائل الثلاث [٢٧] باختصار .

إذا لم يرد الدارس جلب أدلة من آراء ابن رشد على هذا سيكتفي بشهادة ابن رشد على نفسه في كل مسألة يجد عند الشراح أو الفارابي أو ابن سينا خروجاً عن أرسطو ينبه إلى أن هذا غلط ، وخروج عن رأي أرسطو ، فالمقياس عنده في نقد من تقدمه هو فلسفة أرسطو ، وهذا عرفه من أطلع على آرائه في " مجاميعه " وفي " تهافت التهافت " وفي تفسير ما بعد الطبيعة وسواها سواء في نقد نظرية الفيض الإسلامية عن الفارابي وابن سينا أو رفضه للكلاميين في الوجود [٢٨] وغير ذلك .

لكن أمامنا نصوص مباشرة أو شهادات يقول ابن رشد في معرض كلامه عن الله كرباط ومحرك للأشياء " وليس يفهم من مذهب أرسطو غير هذا ... وهو منتهى ما وقفت عليه العقول [٢٩] الإنسانية " وها هو مقالة اللام يعدد المذاهب المتوسطة هو ما

أخذناه عن أرسطو وهو أن الفاعل إنما يفعل المركب من المادة والصورة بالتحريك حتى يخرج ما فيها من القوة على الصورة إلى الفعل .. وعند أرسطو لو اخترع الفاعل الصورة لكان شئ من لا شئ وما عدا هذا المذهب أغاليط (٣٠) " ويقول ابن رشد في موضع آخر عن مذهب أرسطو في الوجود أنه " أقل المذاهب شكوكاً وأشده مطابقة للوجود ، وأكثرها موافقة له وملاءمة وأبعدها عن التناقض " (٣١) .

ويذكر شاخت عن ابن رشد التثمين التالي لأرسطو " أننا نحمد الله كثيراً لأنه نذر الكمال لهذا الرجل – أرسطو – ووضعه في درجة لم يبلغها احد غيره في جميع البشر في جميع الأزمان وربما كان الباري مشيراً إليه بما قال في كتابه القرآن " قل إن الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء " ... إن برهان أرسطو هو الحق المبين ويمكننا أن نقول عنه إن العناية الإلهية أرسلته إلينا لتعليمنا ما يمكن علمه " (٣٢) وهذا ابن سبعين ، بصرف النظر عن قسوته ، " وهذا الرجل ، ابن رشد مفتون بأرسطو ومعظم له ويكاد أن يقلده في الحس والمعقولات الأولى ولو سمع الحكيم يقول إن القائم قاعد في زمان واحد لقال به واعتقده ، وهو لا يعول عليه في اجتهاده فإنه مقلد (٣٣) لأرسطو " . ومثل هذا الحكم نجده عند بعض الدارسين المحدثين فهو عندهم يمثل نكسة أصولية رهيبة جامدة ترى أن الحقيقة قيلت مرة واحدة وإلى الأبد بشكلها النهائي مع أرسطو ، وان ما لم يقل به أرسطو فهو بدعة وخروج غير مشروع وهكذا بالنسبة للقرآن مقاساً على أطروحات المتكلمين والفقهاء الأصوليين (٣٤) " .

وعرضاً نقول عن ابن رشد أكثر من مقلد أو معيد لمذهب أرسطو وأكثر من مصفاة لإخراج الزائد على أرسطو من قبل الشراح وفلاسفتنا ، فهو قراءة جديدة وصحيحة على الأغلب لأرسطو ، وهو يغني عن أرسطو ، لا العكس بسبب التراكم المعرفي وتعامل ابن رشد مع اجتهادات حول أرسطو من قبل لاحقيه أي الذين جاءوا بعد أرسطو ، ولأن الساحة بعد أرسطو إلى زمن ابن رشد كانت خصبة بالآراء الجديدة

والاجتهادات ، لكن هنا يسجل مأخذ على ابن رشد طالما أن الزمن والوضع والمذاهب . والتراكم المعرفي والأوضاع عموماً ليست هي نفس ما كان زمن أرسطو ، وبالتالي ، يبدو غير عادل أن يطلب ابن رشد من ابن سينا أو الفارابي أو سواه ، عدم الخروج على أرسطو بأي شكل (٣٥) من الأشكال .

يبقى الشاهد الأكبر وهو فلسفة ابن رشد بجزيئاتها ، فهذه الفلسفة ، حتى في كتبه الحجاجية كالكشف وفصل المقال وتهافت التهافت ، هي فلسفة أرسطو بحذافيرها مقروءة قراءة فاهمة ، شاملة ، وصحيحة ، وهو ما أثبتناه في آخر بحث لنا عن ابن رشد وطبع في مجلة " الحكمة " لبيت الحكمة العراقي . وهو ما سيتضح من خلال عرضنا للمسائل الكبرى وفهم ابن رشد لها على مستوى ظاهر الشريعة (للعامة) وعلى مستوى كتبه الخاصة والفهم البرهاني ، في الله واصل العالم والصفات والمعاد ، والعناية أو السببية ... إلخ .

النقطة الثانية : هل يختلف موقفنا هذا عن الذين يقولون بتوفيق أو بفصل

يرى محمد عابد الجابري أن ابن رشد مؤسساً للمدرسة المغربية لا يعرف ذاته بحسب فلاسفتنا الفيضيين ، ومن حيث هي منبع الوجود فهو يعلم الأشياء علماً كلياً ، وهو مريد بإرادة أزلية ، والفيض أزلي ، فالفعل والعلم والإرادة معاً ، وهو لا يوجد الأشياء من مادة " أزلية ولا من لا شئ " وهو يوجد الكون بوسائط هي العقول من الأول إلى العاشر ، ولكن فلك نفس ، وهو يوجد الكون بوسائط هي العقول من الأول إلى العاشر، ولكن فلك نفس ، تكون مرحلة وسطى بين العقول والمادة ، وهناك حتمية لا مجال فيها للخروج عنها سواء بمعجزة أو سواها ، والشر هو نقصان الخير ، فلا توجد ثنائية بأي معنى مثل شيطان إلى جانب الله ! كلام معروف فى كتبهم ويمكن رجوع القارئ إلى كتابنا ، حوار الفصل الأول والثاني من القسم الأول حول نصوص ومراجع ومواضع هذا من كتب الفارابى وابن سينا والآخرين(٣٦) ، هذا نموذج والآن كيف يوفق

الفيلسوف بين هذا وبسين نصوص القرآن الكريم ؟

ماذا يقول النص القرآني ؟ لو تتبع القارئ أو الدارس الاجتهادات حول النص القرآني لوجد خارطة معقدة من الاختلافات في فهم النصوص القرآنية ، وكنا أشرنا في كتابنا " مشكلة الخلق " في القسم الأول منه ، بفصوله الأربعة إلى هذه الاجتهادات فعلى سبيل المثال يرى ابن رشد وابن سينا والفارابي وأن النص الديني يقول بالصنع من مادة أولى هي الماء ، وسنوضح هذا بعد قليل بنصوص من هؤلاء ، بينما يرى المتكلم أن النص الديني يقول بالخلق من لا شئ خالص وهناك اجتهادات أخرى حول الثنائية الله عالم ، أو وحدة الوجود [٣٧] في النص الديني .

وهكذا في مسائل أخرى حول الجبر والاختيار ، والصفات الإلهية بين التنزيه المطلق وبين التجسيم والتشبيه ، وبين قياس الغائب على الشاهد وإبعاد الغائب الله عن الشاهد ، البشر أو الأنسنة ...

الأمر الثابت في النص الديني : وجود الله وأنه واحد ، ووصفه بصفات والقول بالنبوات والوحي ووجود عناية إلهية ووجود معاد وحشر جسدي .

وهذه أو بعضها هي الثوابت عند ابن رشد ويوصي الحكيم بعدم تجاوزها ، فأولا الحكماء لا يجوزون التكلم أو الجدل في مبادئ الشرائع لأنها أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية والإقرار بها شرط في وجود الشرائع ، وهذه ضرورية لوجود الفضائل وتدبير[٣٨] الإنسان بما هو إنسان " وينبغي أن لا يتعرض بقول مثبت أو مبطل في مبادئها العامة ، مثل هل يجب أن يعبد الله أو لا يعبد ، وأكثر من ذلك هل هو موجود أم ليس بموجود وكذلك يرون في سائر مبادئه مثل القول في وجود السعادة الأخيرة وفي كيفيتها، لأن الشرائع كلها اتفقت على وجود ضروري بعد الموت وإن اختلفت صفة ذلك الوجود أصلاً كما اتفقت على معرفة وجوده وصفاته وأفعاله ... فهي إشكالية " الصلة بين الدين والفلسفة " كما تعامل معها المشارقة والفارابي وابن

سينا ، والمتكلمون المشارقة ، وكل مفكر شرقي من أهل البيان أو البرهان أو العرفان ، إن حل الإشكالية عند ابن رشد والمغاربة مختلف عما عند المشارقة، ففي المشرق حاول متكلمون وفلاسفة وصوفية إيجاد " صلة " وتوحد بين الدين والفلسفة بينما في المغرب حاولوا "الفصل " بينهما وإعطاء كل منهما مكانة لا تمتزج مع الآخر ، ورتب محمد عابد الجابري على ذلك أن الغربيين الأوربيين أخذوا من ابن رشد فكرة فصل الدين عن الفلسفة والابتداء من الأرض لا من السماء (المنهج التجريبي .. إلخ [٣٩] ما قال).

ليس مهمتنا هنا الرد على هذا الادعاء بوجود مدرسة مغربية تقول بالفصل تشمل متكلمين ومؤرخين وفلاسفة المغرب كلهم ، وليس فقط ابن رشد ، فقد فضلنا الرد عليه بشكل واسع ، في بحثنا عن " موقف محمد عابد الجابري من التراث " سواء في شكل بحثنا التفصيلي الذي سيخرج في كتاب ، أو الذي يطبع الآن في المجمع العلمي العراقي ضمن حلقة عن " التراث " ألقينا فيها هذا البحث ، أو في بحثنا في " بيت الحكمة " الذي يطبع أيضاً الآن .

إنما سنركز على حقيقة واحدة هي هل فعلاً ابن رشد يقول " بفصل " لقد سبق أن أوضحنا أن الفيلسوف يستمد موقفه من عقله ويلجأ إلى أنواع الخطاب لتبرير وجود ساحة حرة لحديثه الخاص أو مذهبه الخاص ، وأوضحنا أسباب هذا الكلام عن خطاب وأقيسة ثلاث ومخاطبين ثلاث ، وفي كل الأحوال قلنا أن الفيلسوف يلجأ إلى النص الديني (بعد أن يؤسس هو فلسفته ومنظوره الخاص) لإعطاء مشروعية لآرائه من خلال عدم تنازله عن فلسفته بل أسباغ فلسفته ورؤياه على النص الديني ، وفي الوقت نفسه بترك ظاهر النص أما كما هو أو بتأويلات محددة على مستوى العامة والقياس الخطابي .

فإن أردت أن تسمي هذا " توفيقاً " سمه ، وإن أردت أن تعتبره "أحادية " وتوحيداً للنص في خدمة الفلسفة إفعل ، إنما المهم أن ها هنا لا يوجد " فصل " بين حقيقة دينية وأخرى فلسفية ، بل هنا حقيقة فلسفية لها درجات في البيان والتأويل بحسب نوع المخاطب .

فهل فعل ابن رشد أكثر من هذا الجواب كلا بل إن تقسيمات ابن رشد سبقه إليها كما أشرنا سابقاً (إلى جانب انتسابها أرسطي) ، فهو تحدث عن أنواع الخطاب . وقال بمظنون به على غير أهله بحيث لام الغزالي مراراً على أنه كشف ما لا يجب أن يكشف على مستوى الخطاب العامي أو الكلامي (الخطابي والجدلي) [٤٠] فماذا فعل ابن رشد أبقى الخطاب عند مستواه الظاهر للعامة ولمح إلى أن فيه مثالات للفلسفة ، فلسفة أرسطو بالذات على مستوى الخطاب الأعلى (للخاصة) . وهكذا أبطل كل أدلة حدوث العالم عند المتكلمين خصوصاً الأشاعرة (على أساس عدم وصول فكر المعتزلة) ليتصور بعد ذلك أن مضمون النص الديني على المستوى الأعمق والخاص هو قدم المادة والحركة [٤١] أي مذهب أرسطو ، فهل ما قدمه في فصل المقال الكشف هو كشف لمضمون الخطاب البرهاني ؟ لغير أهله : الجواب نعم ولا : لأن ابن رشد كان متحفظاً فالمسائل الدينية الاعتقادية الكبرى كوحدانية الله ، والصفات الجسمانية وغيرها ، قبلها بدون كيف وكذلك المعاد ، والعناية والعلم الإلهي والمعجزة وضرورة الوحي والأديان قبلها على أساس أن هذه العقائد في صالح العامة والناس ، وأكثر من هذا الفهم مضر بهم . وهذا غرض الشريعة على هذا المستوى .

ولكن ما هو غرضها على المستوى الخاص الفلسفي ؟ هنا " يجير " النص الديني لفلسفته ومع ذلك فنحن نرى أنه هنا يقول بحقيقة واحدة وعدة درجات وأوجه لفهمها وإذاعتها ، فأين تجده يعطي موقفه الفلسفي الخاص البرهاني كفيلسوف وليس كناظر في الشريعة ؟

والجواب : في كتب الأخرى المجاميع والشروح والتفاسير ، فهو يقول بمظنون به على غير أهله لم يذعه في كتب الأخرى " العامة وان لمح إليه " بل كاد يفصح عنه في بعض المسائل ، كما في تفسير الآيات القرآنية حول أصل العالم ، والصنع من ماء كما سيتضح بعد قليل .

فهل ابن رشد " يفصل " الدين عن الفلسفة ؟ وأنه ليس واقفاً تحت إشكالية الصلة بين الدين والفلسفة ، كما يرى محمد عابد الجابري ؟ إن عنوان أحد كتبه " هو فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال " فهو هنا لم يتحدث عن " فصل " بل عن اتصال بينهما ، وهكذا عنوان كتابه الآخر حيث يكشف عن مناهج الأدلة (العقل والفلسفة) في عقائد الملة أي في النص الديني إن قراءة ابن رشد للنص الديني على مستوى الخطاب الخاص هي توحيد بين النص الديني ، وبين فلسفته ! وهذا ما فعله الفارابي وابن سينا ، وقد يمكن أن يجد الدارس فصلاً ، حقيقياً بين الدين والفلسفة في موقف السجستاني كما ينقله لنا التوحيدي في " الإمتاع والمؤانسة " في الليلة [٤٢] السابعة عشرة . حيث يفصل السجستاني بين الدين والفلسفة بكلام وفروقات جمة ، مع نقد السجستاني لإخوان الصفاء لأنهم راموا أمراً خاطئاً وحاول قبلهم ذلك آخرون فلم يتم لهم ذلك ، ذلك أن الدين والفلسفة لا يجتمعان ولا مجال لذكر نص ما يذكره السجستاني من فروق ، لكن ما له دلالة غير هذا أن التوحيدي ينقل آراء عديدين عارضوا السجستاني أو وقفوا معه بل إن احدهم استشار المقدسي أحد إخوان صفوان بقول السجستاني فقال المقدسي بنص صريح إن لا لقاء بين الشريعة والفلسفة لا منهجاً ولا غاية .

وهذا كله شاهد على أن كلام محمد عابد الجابري عن قطيعة بين المشرق والمغرب حول إشكالية الصلة بين الدين والفلسفة ، وإن المغرب " فصل " والمشرق " وصل " بينهما هو غير صحيح ذلك إن حديث التوحيدي عن السجستاني لا يدل على



" فصل " قاطع من أحد المشارقة ، بل وعلى أن إخوان الصفا يرون " الفصل " بعكس ظاهر كلامهم المموه عن لقاء الفلسفة والدين ، بل إن متابعة كلام التوحيدي عن مناظرات واختلافات بين المشارقة حول الفصل منها ، والوصل عند آخرين تدل على أن مشكلة الدين والفلسفة مطروحة في الشرق كمشكلة لها حلول متعددة ليست أحادية الحل على نمط ما يصور الجابري وهذا ينطبق على المغاربة . كما أوضحنا في بحثنا المنوه به عن (٤٣) منهج الجابري وموقفه من التراث .

نأتي الآن على دارسين ، نختار منهم ثلاثة ، يقولون بأن ابن رشد لم يفصل بين الدين والفلسفة وانه لا يختلف في ذلك عمن سبقه من فلاسفة العرب والمسلمين فهذا ماجد فخري ، وهو مختص بابن رشد ومن الرواد في دراسته يقول " لم يكن ابن رشد أول من طرق باب التقريب بين الشريعة والحكمة (٤٤) ، ويشير إلى فيلون الإسكندراني المتوفى سنة ٥٠ ب . م وكليمنت (٢١٧) والقس أوغسطين (توفى ٤٣٠) ، وعند العرب يقول " غلب طابع التقريب بين الدين والفلسفة على نتاج معظم الفلاسفة (٤٥) ويبدأ بالكندي الذي يذهب على أن صدق المعارف الدينية يعرف " بالمقاييس العقلية " معرفة لا ينكرها إلا جاهل . وان المعرفة العقلية والمعرفة الدينية لا تختلفان إلا (٤٦) في الشكل أما الفارابي فمع انه لم ينكر اتفاق الشريعة والحكمة فهو يختلف عن الكندي لأنه عمد إلى تأويل انكشاف المعارف الشرعية تأويلا عقلياً أو فلسفياً ونسب ملكة النبوة معرفة خارقة تعرض للقوة المتخيلة بحيث يتيسر لها " الاتصال " بالعقل الفعال فتنكشف لها المعارف الإلهية انكشافاً (٤٧) مباشراً ومثل هذا موقف ابن سينا عن النبوة، وإن كان ينسب هذه الملكة إلى فعل العقل الهيولاني دون الخيال ، الذي يدرك المعارف من العقل الفعال إدراكاً حدسياً (٤٨) ويسميه العقل القدسي .

ويرى ماجد أن فلاسفة المغرب أقرب في هذه المسألة إلى الفارابي وابن سينا منه إلى الكندي ، ويشير إلى المتوحد " عن ابن باجة وابن طفيل الذي يستطيع اكتناه

المعارف الإلهية بنور العقل الطبيعي وهذه المعارف متفقة مع المعارف متفقة مع المعارف الشرعية لكن المعارف الإلهية يدور العقل الطبيعي وهذه المعارف متفقة مع المعارف الشرعية لكن إدراكها وقف على أصحاب الفطر الفائقة وليس جمهور الناس الغالب . والأولى برهانية والثانية حسية تقترن بالتمثيل الحسي ليفهمها الجمهور. وهذا مذهب ابن رشد (٤٩) .

وميزة ابن رشد انه افرد للمسألة عدداً من الكتب ، حيث يستند على عدد من آيات القرآن ليثبت أن الشرع حث على النظر العقلي في الموجودات ، وهو مدلول الفلسفة عنده ، وحث على المنطق بدلالة " فاعتبروا يا أولي الأبصار " قرآن (٥٩ : ٢) والاعتبار هو القياس الفقهي هو الآخر استنباط وقياس ، من جهة المضمون ، نحن مدعوون إلى الاستعانة بمن تقدمنا (٥٠) .

ويشير ماجد إلى منهج فلاسفتنا في أنواع الخطاب ومنهم فلاسفة المغرب وابن رشد أن القضية الأساس ليس أن ابن رشد " يصل " أو " يوفق " فهذا معلوم ، لكن حقيقة الأمر لا تتضح بمجرد هذا القول إنما المهم في معرفة رأي الفيلسوف " الواصل " أو
" الموفق " على حد تعبير أكثر الدارسين هو يصل ماذا بماذا ؟ ويوفق بين ماذا وماذا ؟

هنا وكما سبق أن أوضحت الفيلسوف يصل فلسفته بفلسفته ، لا أكثر ولا أقل ، بما أنه يصل تأويله للنص بموجب فلسفته هو ، بفلسفته هو ، فهنا نحن على مستوى الخطاب الخاص ، أما حقيقته وأمره هي الحقيقة الفلسفية نستكشفها أو قل " نسبغها " على النص الديني فيها ، أو نذكرها في كتبنا الخاصة ، بدون رجوع إلى أي نص في الغالب ، وفي كل الأحوال فالحديث " عن قطع " عند ابن رشد ومعظم فلاسفتنا كالفارابي وابن سينا يبدو غير وارد هنا ، فالمراد لا يقطع " بين نفسه ونفسه وفلسفته وفلسفته !! وسيبقى من ذلك محرمو الفلسفة ، والمتكلمون ، ورافضو الأديان

ومن يرى فعلاً وجود فصل قاطع وتضاد بين الدين والفلسفة مع إبقاء الاثنين ، ليس على مستوى عامة وخاصة ، بل هذا هو الواقع والحال ، ويمثل ذلك أي القطع والتضاد السجستاني كما سبق بيانه .

نأتي الآن إلى رأي يحيى محمد ، يرى أن ما يقوله الجابري عن " فصل " ابن رشد والمغاربة بين الدين والفلسفة لا يعكس موقف ابن رشد كما هو بل رأيه على الضد من هذه الدعوى ، فهو منساق كلياً نحو الطريقة المشرقية أي أن ما في الدين مثالات لما في الفلسفة ، وهو يرى أن الشرائع مأخوذة من الوحي والعقل أي يخالطها العقل ، لكن مع قيمومة الفلسفة على الشريعة ، والبرهانيون (الفلاسفة) هم ورثة الأنبياء والتأويل للنص الظاهر من اختصاصهم دون الحشوية والباطنية وأهل الكلام ويوجب ابن رشد معرفة المقاييس البرهانية شرعاً ، وعليه يرى يحيى محمد أن ابن رشد لم يتعامل مع الشريعة معاملة الفصل والاستدلال بل تعامل معها من الموقع نفسه الذي تعامل به فلاسفة الشرق ، من كون الدين مثالات للفلسفة . وأنواع الخطاب والخاصة والعامة ، الظاهر والباطن ، وهو لم يكن مع ظاهرية ابن حزم ، ويقول بعدم كشف التأويلات لغير مستحقيها ، وإن قصد الشارع حمل الجمهور على الظاهر بأكثر مما عند فلاسفة [٥١] المشرق .

وهذا علي حرب يقول بعدم إمكان الحديث عن قطيعة ابستمولوجية بين المشرق والمغرب الإسلاميين حول إشكالية الدين / الفلسفة ، ولست أرى أن ابن رشد قد فصل بين الدين والفلسفة وإنما استعاد مشكلة العلاقة بين العقل والنقل التي آثارها أسلافه من قبل ويرى أن ما يميز ابن رشد هو أنه ، رفعها إلى مرتبة " مقال " وألف بها كتباً خاصة ، وقدم نظرية في التأويل ليثبت تكامل العقل والشرع : وأنه لا يختلف عن الفارابي هنا لكنه تكلم عن أنواع الخطاب على أسس منطقية بينما الحقيقة واحدة لكن بمستويات . وربط بين النظام الفكري الديني والفلسفي بالتأويل

وابن رشد لم يتناول الخطاب الديني وهذا مهم جداً والملاحظة منى / حسام — من داخله كما زعم الجابري بل استعان على ذلك بالفلسفة ، ومنطق أرسطو ، ومع ذلك فابن رشد لم يستطع اختراق الغيب فلم يسأل حول بديهيات الدين ومصادراته ، ولعل الفارابي يبدو أكثر جذرية إذا عقل الظاهرة الدينية ، وليس الاقتصار [٥٢] على تأويلها .

• هوامش المبحث الرابع

١. اعتبر عام ١٩٩٨ العام الثقافي لابن رشد بمناسبة مرور ثمانمائة عام على وفاته من قبل اليونسكو وكافة المنظمات الثقافية العالمية الالسكو والاسيسكووسواها . فعقدت مؤتمرات بهذه المناسبة في أكثر من قطر مثلاً في تونس بين ١٦– ٢١ فبراير ١٩٩٨ وحضرنا المؤتمر وشاركنا فيه ببحث ، وكذلك عقد مؤتمر مصغر في (دمشق في نفس الفترة تقريباً ، أي في شهر فبراير وهناك مؤتمر عنه في أسبانيا سيعقد في ثلاثة أماكن في ملقه مثلاً يوم ٢٦ تشرين الثاني . وهكذا ، جاء دور العراق ، بيت الحكمة ، وهذا البحث مشاركة منا في ندوة بيت الحكمة عن ابن رشد (١–٣) أيلول ، باسم " ابن رشد وفلسفته بين التراث والمعاصرة " .

٢. ابن رشد : فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ضمن فلسفة ابن رشد ، بيروت ١٩٧٨ ، ص ١٣– ١٨ .

٣. ابن رشد كذلك ص ١٩، ص ٣٣ .

٤. ماجد فخري : ابن رشد فيلسوف قرطبة ، بيروت ، ١٩٦٠ ، ص ٣٧ .

٥. ماجد فخري : كذلك ، ص ٧٧ .

٦. ابن رشد : فصل المقال ، ص ١٩ .

٧. كذلك ، ص ٢٠ .

٨. كذلك : ، ص ٢٠ .

٩. كذلك ، ص ٢١ — ٢٢ .

١٠. كذلك ، ص ٣٣ — ٢٣ .

١١. ابن رشد الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ضمن فلسفة ابن رشد بيروت ، ١٩٧٨ ، ص (٨٦ — ٩٠) وتفاصيل ذلك وذكر للغزالي وإذاعته ما للخاصة للجمهور ص ٨٨ فما بعد .

١٢. وكذلك عن أنواع الخطاب عند ابن رشد ، فصل المقال السابق ص ٣٢ — ٣٣ .

١٣. عن الغزالي وأنواع الخطاب عنده وتفاصيل ذلك في كل كتبه الخاصة وسواها : بحثنا : (الغزالي مشكلة

وحل) وضمن كتابنا : دراسات في الفكر العربي الإسلامي ص ٦٤ فما بعد .

١٤. أوضحنا هذا جيداً في بحثنا مظاهر ونماذج من العقل والعقلانية في الفكر العربي الإسلامي — فترة ازدهاره من المشرق والمغرب ، ضمن كتاب مكانة العقل في الفكر العربي ، ندوة المجمع العلمي العراقي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ١٩٩٦ ص ١٠٧ فما بعد ، خصوصاً ص ١١٠ — ١١١ .

١٥. مثال ذلك : الرازي الطبيب ، وموقفه من الدين لم يقطع البحث حوله بنتيجة حاسمة ، لكنه يجعل العقل قائداً لا مقوداً في كل شئ ، رسالته أو كتابه " الطب الروماني " ضمن بول كراوس رسائل الرازي الفلسفية ، بيروت ١٩٧٣ الفصل الأول منه : في العقل . ص ١٨ كذلك : أبو العلاء المعري وأمر شعره في ذلك معروف .

١٦. مثال على ذلك السجستاني ، كما ينقل لنا رأيه التوحيدي في الامتاع والمؤانسة تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين في ثلاثة أجزاء ج ٢ ، القاهرة ١٩٤٢ ، الليلة السابعة عشرة ، ص ٦ فما بعد وكذلك ، باختصار : المقابسات تحقيق السندوي ط ١ ص ١٩٢٩ — ص ٢٥٧ ، وكنا استخدمنا النص للكتابين في بحثنا : مفهوم التراث عند محمد عابد الجابري : دراسة نقدية ، المجمع العلمي العراقي ، ضمن حلقات دراسية عن التراث مارس ١٩٩٨ ، سيصدر في كتاب مع محاضرات أخرى حول التراث ، جامعة الموصل ، ص ٥٣ فما بعد من مخطوط بحثنا ، والمقابسة (١٧) تظهر آراء متعددة حول الموقف من العقل والوحي .

١٧. وهذا ما نجده عند ابن رشد في موضع لاحق من هذا البحث ، وكذلك في بحثنا عن الجابري — أعلاه — وكذلك : بحثنا في مؤتمر تونس بعنوان : نقد ابن رشد لفلسفات الوجود على ضوء مذهبه الخاص . ألقى في يوم ١٩٩٨/٢/١٧ في تونس ، فبراير ١٩٩٨ وينشر الآن في ملف محاضرات مؤتمر تونس بتونس .

١٨. أنظر بحثنا عن الجابري — أعلاه — ص ١٨ من المخطوط .

١٩. علي حرب — محمد عابد الجابري : الطموح إلى نقد عربي للعقل العربي دراسات عربية العدد (١٠) السنة السادسة غرة آب ، ١٩٨٠ ص ٥٢ — ٥٣ .

٢٠. من الأمثلة : ماجد فخري — ويحيي محمد ، وعلي حرب ، ومحمد يوسف موسى ، سنجلب آراء الثلاثة الأول ، وبالنسبة لمحمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة ، عند ابن رشد خاصة دار المعارف القاهرة ١٩٥٠ كلامه عن ابن رشد .

٢١. محمد عابد الجابري ، في كتبه نحن والتراث ، وتكوين العقل العربي ، وبينه العقل العربي ، ومجموع محاوراته على صفحات اليوم السابع مع حسن حنفي ، أنظر بحثنا عن الجابري — السابق — حول مواضع ذلك من كتبه وتفاصيل عرضنا لآرائه وردودنا على أطروحته هذه ونكتفي بالإشارة إلى مواضيع ذلك من كتابه " نحن والتراث " دار الطليعة ، ط — بيروت ١٩٨٠ من ٤٧، ٤٨، ٤٩، ٥١، ٥٢ وكذلك ص ٦٠ — ٦٦

٢٢. كتابنا : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين في أي من طبعاته الثلاث بغداد ١٩٦٧ ، بيروت ١٩٨٠ وبغداد ١٩٨٦ ، الفصول الأول والثاني ، من القسم الأول وكذلك : موضوع " الفيض " من كتابنا دراسات السابق — ص ١٥٨ على الخصوص .

٢٣. حول التفاسير المختلفة للنص الديني حول أصل العالم : كتابنا مشكلة الخلق .

٢٤. The problem of creation In Islamic Thought, Baghdad ١٩٦٨, part ١,ch . ٣

٢٥. ماجد فخري — السابق — ص ٤٣ .

٢٦. ابن رشد : تهافت الفلاسفة ، بيروت : ١٦٣ ص ٥٨٠ — ٥٨٦ .

٢٧. فصل المقال ص ٢٦ — ٢٧ .

٢٨. كذلك ص ٢٨ .

٢٩. أشرنا فيما تقدم إلى بعضها ، حوار القسم الثامن كله — ودراسات نقده لنظرية الفيض ص ١٣٦ فما بعد ، وبحثنا في مؤتمر تونس — المشار إليه سابقاً — وكذلك تأصل فلسفات الوجود وجدلية التواصل دورية آفاق عربية ، عدد (٢) لسنة ١٩٨٥ .

٣٠. ذكرنا هذه الدلائل في بحث تونس المشار إليه سابقاً ، فاقتضى التنوية : نقد ابن رشد لفلسفات الوجود .. ص ٣٤ فما بعد من المخطوط .

٣١. أنظر حاشية (٢١) أعلاه ، ونضيف وعلى وجه الخصوص ، بحثنا في مؤتمر ابن رشد — أعلاه — ص ٣٤ فما بعد .

٣٢. ابن رشد : تهافت التهافت نشر بويج ، بيروت ١٩٢٧ ص ١٨٧ ، بعد نص طويل كله توضيح لمذهب أرسطو في الواحد ، وتكثر أمره وسريانه وطاعة الموجودات له عن طريق حركة الأجرام السماوية وشوقها إليه

٣٣. ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة ، مقالة اللام ج ٣ ، ص ١٤٩١ — ١٥٠٥ نشر بويج ، بيروت ١٩٤٨ .

٣٤. كذلك ج ٣ ص ١٤٩٧ .

٣٥. شاخت ، تراث الإسلام ج ٢ ، هامش ٦٢ ، نقلاً عن حم ولد آدب ازدواجية الخطاب الفلسفي لدى فلاسفة الإسلام — رسالة ماجستير — بإشرافي — قسم الفلسفة جامعة بغداد ١٩٧٧ ، ص ١٦٦ — ١٧٦ وص ٦١٨ من تراث الإسلام .

٣٦. ابن سبعين ، بد العارف ، ص ١٤٣ عن حم السابق — ص ١٧٦ .

٣٧. ابن رشد — تفسير من ١٤٩١ ت .

٣٨. هذا ما أوضحنا — في بحثنا عن الجابري — السابق — والمقصود أو النقد يصح مع الجابري الذي اعتبر خروج ابن سينا عن أرسطو نوعاً من اللاعقلانية والغنوص ، أنظر بحثنا السابق عن مفهوم التراث عند الجابري ص ٤٩— ٥١ من المخطوط .

٣٩. نحن والتراث ، ص ٦١— ٦٣ .

٤٠. بحثنا عن الجابري — السابق — ص ٥١— ٥٢ .

٤١. ابن رشد — الكشف — ص ٦٠ فما بعد وص ٩٦ فما بعد مفصلاً .

٤٢. سبقت الإشارة إلى الإمتاع والمؤانسة ، الليلة (١٧) وكذلك المقايسات أنظر حاشية ( ) أعلاه
٤٣. بحثنا عن الجابري — السابق ، ص ٤٥ — ٥٩ .
٤٤. ماجد فخري — ابن رشد — ص ٣٦ .
٤٥. كذلك ، ص ٢٦ .
٤٦. كذلك ، ص ٣٧ .
٤٧. كذلك ، ص ٣٧ ويشير إلى المدينة الفاضلة للفارابي ، بيروت ١٩٥٢ ص ٧٩ .
٤٨. ماجد فخري — كذلك ، ص ٣٧ ويشير إلى " النجاة " لابن سينا ص ١٦٧ .
٤٩. كذلك ص ٢٧ ، ويشير ماجد إلى حي بن يقظان لابن طفيل دمشق ١٩١٩ ص ١٨٦ فما بعد .
٥٠. كذلك ، ص ٢٨ — ٣٠ .
٥١. يحيى محمد نقد العقل العربي " في الميزان " بيروت ١٩٩٧ ، ص ١٥٣ — ١٥٨ .
٥٢. علي حرب — السابق — ص ٤٦ — ٤٨ .



التطبيقات

5 المبحث الخامس
التطبيقات

فيما يأتي سنتحرى عن فهم ابن رشد للنصوص الدينية القرآنية أو قراءته له في مسائل كبرى محددة ، وما يقابل ذلك في كتبه الخاصة أي في " فلسفته " وأيضاً من خلال قراءة للنصوص هنا بحسب فلسفته . بمعنى إذا أخذنا مثلاً مشكلة أصل العالم سنجد كيف يفسر الآيات المحددة بما يراه ظاهر النص ومدى مطابقة ذلك لفلسفته هو حول أصل العالم، وهكذا بالنسبة لمفهومه عن الله وصفاته والمعاد .

١- أصل العالم : ينبه ابن رشد إلى أن قول المتكلمين بإيجاد الله للعالم من عدم محض أو من لا شئ ، هو اجتهاد منهم . وليس هو مفهوم النص القرآني ولا هو ملزم للجميع ، ولا هو من باب البين بذاته [1] يقول ابن رشد في فصل المقال بعد أن بين الحل الكلامي " والفيضي " حول قدم العالم وحدوثه وهذا كله مع أن هذه الآراء في العالم ليست على ظاهر الشرع فإن ظاهر الشرع إذا تصفح ظهر من الآيات الواردة في الأنباء عن إيجاد العالم إن صورته محدثة بالحقيقة ، وإن نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين ، أعني غير منقطع ، وذلك إن قوله تعالى ﴿ **وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ** ﴾[2] وكان عرشه على الماء يقتضي بظاهره أن وجوداً قبل هذا الوجود وهو العرش والماء وزماناً قبل هذا الزمان ، أعني المقترن بصورة هذا الوجود هو عدد حركة الفلك، وقوله تعالى: ﴿ **يَوْمَ تُبَدَّلُ الأَرْضُ غَيْرَ الأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ** ﴾[3] يقتضي أيضاً بظاهره وجوداً ثانياً بعد هذا الوجود وقوله تعالى ﴿ **ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ** ﴾ [4] وهي دخان يقتضي أن السموات خلقت من شئ ، والمتكلمون

ليسوا في قولهم أيضاً في العالم على ظاهر الشرع ، بل متأولون ، فإنه ليس في الشرع أن الله كان موجوداً ، مع العدم المحض . ور يوجد هذا فيه أبداً فكيف يتصور في تأويل المتكلمين في هذه الآراء الإجماع أنعقد عليه والظاهر الذي قلناه من الشرع في وجود العالم قالوه فرقة من الحكماء وفي " الكشف " رداً على أفكار الأشعرية للأسباب الظاهرة يقول " وأما الطريق التي سلك – أي الشرع بالجمهور تصور هذا المعنى فهو التمثيل بالشاهد .. فأخبر تعالى أن العالم وقع خلقه إياه في زمان ، وأنه خلقه من شئ إذا كان لا يعرف في الشاهد مكون إلا بهذه الصفة " مستعيداً أي ابن رشد الآيات أعلاه . ثم يقول فأما أن يقال لهم – للجمهور – إن عقيدة الشرع في العالم هي أنه محدث . وأنه خلق من غير شئ وفي غير زمان ، فذلك شئ لا يمكن أن يتصوره العلماء فضلاً عن الجمهور ... فإن هذا النوع من التمثيل في خلق العالم هو الموجود في القرآن وفي التوراة وفي سائر الكتب المنزلة " . والطريف أن هذا بعينه ما يقوله الفارابي " إن كل ما يوجد من أقاويل العلماء في سائر المذاهب والنحل ليس يدل – على التفصيل – إلا على قدم الطبيعة وبقائها ، ومن أحب الوقوف على ذلك فلينظر في الكتب المصنفة في المبدأت والأخبار المروية فيها والآثار المحكية عن قدمائهم ليرى العجيب عن قولهم بأنه كان في الأصل ماء فتحرك واجتمع زبد وانعقد منه الأرض وارتفع منه الدخان وانتظم منه السماء ثم ما يقوله اليهود والمجوس وسائر الأمم ، مما يدل جميعه على الاستحالات والتغاير التي هي أضداد الإبداع ، وما يوجد لجميعهم مما سيؤول إليه أمر السموات والأرضيين من طيها ولفها وطرحها وتبديدها مما لا يدل شئ منه على التلاشي المحض والإشارة واضحة إلى القرآن ، والتفسير(*) القرآني لآيات إيجاد العالم ومنها التي ذكرها ابن رشد أعلاه ويقترب ابن سينا من ذلك في تفسيره الآية (٦) فلنر ما موقفه الخاص ؟

وينتقد ابن رشد الحل الكلامي وجميع أدلتهم لإثبات حدوث العالم من لا شئ وابتداء

منهج الزمان وتناهيه من جهة الماضي ، وهي دليل الحدوث ، ودليل الجواز ، وكل هذا لا شأن لنا به الآن إلا من حيث دلالته على رفضه أي ابن رشد الخلق من عدم إلخ ما هو معلوم ، وبقدر ابتعاد هذه الحلول عن مذهب أرسطو ، فهذه ليست هي الطرق الشرعية التي نبه الله [٧] عليها ، وأن هذه الأدلة الكلامية فوق مستوى الجمهور بل لعل فيها مأخذان أن الجمهور ليس في طباعهم قبولها وأنها ليست برهانية . وبعد قول المتكلمين إن جميع الأعراض حادثة يقول ابن رشد هؤلاء يقيسون الغائب على الشاهد أي يحكمون على الجرم السماوي ليست حادثة هذا طريق الخواص وهذه الحركات السماوية لا بداية لها وكذلك الزمان هو عرض لكن لا يتصور حدوثه وكذلك [٨] المكان والآن حان الوقت لتقديم صورة موجزة عن مذهبه الخاص في مشكلة الوجود ولكن قبل ذلك دعنا نعود إلى " الكشف " لنجد ابن رشد يعطي بديلاً عن أدلة المتكلمين بما أسماه دليل العناية ودليل [٩] الاختراع فهل حديثه هناك يقترب . من معنى الاختراع والعناية عند المتكلمين ؟ الجواب كلاّ فهو يجيّر الآيات القرآنية لصالح فلسفته الخاصة الأرسطية، أعني أن دور الفاعل لا يتجاوز تركيب الهيولي والصورة بإخراج ما هو بالقوة إلى الفعل ، عن طريق التحريك والحركة وأن علل الوجود لشئ ما هي الهيولي والصورة ، وهما علتان قريبتان أو مباشرتان . وهما فعل المبزر أو المواطئ لأن الأجناس والأنواع عنده أزلية ، وعلة أخرى هي فعل الأجرام السماوية وحركاتها . وأن ابن رشد يرى أن القرآن يقول بمادة أزلية وليس الخلق من عدم ولا شئ ، لكنه يكتفي بأن البديل عن آراء المتكلمين هو دليل الاختراع

وفكرة الاختراع والعناية ، مع أن تفسير ابن رشد في كتبه الخاصة والعامة للعناية الإلهية لا تتجاوز أن يكون معطياً للنظام ، بينما يتم ذلك من خلال الأشياء وأقواها ، فإذا تذكرنا أنه يتحدث عن الفهم القرآني بمستوى العوام الذي لا يمكن أن يتعدى فهم الشاهد ، أمكننا أن ندرك أن كل ما يقوله ابن رشد هنا لا يتجاوز دور المحرك

الأول ، وفعل الحركات السماوية للأجرام ويتعجب الإنسان لماذا هذا الرفض من ابن رشد لأدلة حدوث العالم ، والخلق من عدم إنكارهم - الأشاعرة - للأسباب ، وربطها مباشرة بالله . والجواب لأن ابن رشد يرى أن فعل الله ، المحرك الذي لا يتحرك والعقول المفارقة ، لا يتعدى تنظيم ما هو موجود وتحريكه وحفظه على وجوده ، عن طريق سلسلة الأفراد داخل النوع في عالم ما تحت فلك القمر ، أو حفظه بالنوع ، من خلال أنه فرد ونوع بالنسبة للأجرام السماوية ، ماجد فخري يتكلم عن أسباب الموجودات العامة عند ابن رشد منها ما هو قريب خاص بموجود موجود مثل إنسان فرس ومنها ما هو بعيد عام مشترك بين سائر الموجودات وأول الأسباب الخاصة هي المادة والصورة القريبتان اللتان يحدث عنهما الموجود أو يفسد إليها ، (كون وفساد) وأما الأسباب المشتركة فأولها المادة الأولى وهي السبب الأقصى للتحرك والانفعال ، فالمحرك الأول ، وهو السبب الأقصى للتحريك والفعل يضاف إليهما الصورة والغاية .

وتحدث الأشياء عن أسبابها القريبة أو الخاصة ، لا البعيدة ، أي عن المبرر والمواطئ إنسان ، عن إنسان وهكذا أما الصور النوعية والمواد من حيث صور ومواد فلا يلحقها كون وفساد إلا بطريق العرض ، أي من جراء نسبتها إلى الموجود الجزئي ، زيد أو هذه الشجرة ، فالصانع لا يصنع المادة أو الصورة بذاتهما ، فهما أزليتان ، بل المركب منهما والأسباب القريبة أو الخاصة لا تكفي فوجب أن يضاف إليها محرك أو سبب من خارج هو الجرم السماوي بحسب أرسطو ، وليس جوهرياً مفارقاً بحسب فلاسفة الإسلام (الفيضيين) وتنتهي سائر الحركات في عالم ما تحت فلك القمر وما فوقه إلى محرك أول أقصى هو الفلك المحيط وحركته (وهي السماء الأولى) أزلية وحركة هذا عن محرك لا يتحرك هو المحرك الأول الذي لا يتحرك (الله) الذي هو ليس جسماً ، لأن كل جسم متناهي الجرم فقوته على التحريك متناهية وهنا عندنا حركات لا نهائية الإجرام . وكذلك حركة السماء ، الأولى أو المحرك الأول المتحرك

. فلابد أن محرك هذا ليس جسماً ولا قوة في جسم ، لكن تحريكه هو عن طريق غاية ومعشوق وليس أنه يحرك بالفعل رفعاً أو سحباً أو داخل المتحرك . وهو أزلي وليس بذي هيولي . وهناك عدد من المبادئ المحركة وهي تقول بحسب عدد حركات الأجرام السماوية . وهذه المبادئ أو المعقول هي التي تحرك الأجرام حركة غائبة ، بعشقها للمحرك الذي لا يتحرك ، ولكنها فوق ذلك تعطيها صورتها[١٠] التي هي ما هي ولو سألت ابن رشد أو أرسطو من أين تأتي الصور والطبائع والنفور التي للأشياء أو للأحياء يجيب أرسطو ابن رشد – أن الصور ليست تكون بذاتها وما ليس بجسم فليس يغير العنصر إلا بواسطة جسم آخر (الأجرام وحركاتها) ولذلك يستحيل أن تعطي العقول المفارقة صورة من الصور المخالطة للهيولي . وعليه فإن صور الموجودات الطبيعة والهيولالية والطبائع والنفوس التي لها هي فعل المبزر بمساعدة الأجرام في التغير والتركيب ويرى ابن رشد أن أرسطو قال لقبول مفارقة لتفسير ظهور وحدوث القوى العقلية فقط ، لأنها غير مخالطة للهيولي فوجب أن تتولى [١١] مما ليس هيولي.

وكنا في " حوار ... وفي دراسات ، مبحث الفيض ، وفي بحثنا عن ابن رشد في مؤتمر تونس ، جلبنا – كما فعل كثيرون – مقطعاً في مقالة اللام مهماً يعدد فيه ابن رشد المذاهب في أصل العالم ويختار منها مذهب أهل الإبداع [١٢] والاختراع ، وعلى الأول والكمون الفاعل مخرج الشئ من القوة على الفعل وهو ليس أكثر من محرك وعلى الثاني الإبداع ، الفاعل يبدع الموجود بجملته ويخترعه بما في ذلك مادته وهو رأي المتكلمين والمذاهب الأخرى وسط وهي ثلاث وجميع مذاهب الأوساط يضعون الكون تغيراً في الجوهر ولا يتكون عنده شئ من لا شئ بل لابد من موضوع أو مادة ، وأن الفاعل يخترع الصورة ويثبتها في الهيولي أو المادة ، ويشير إلى مذاهب ابن سينا كأحدها ، القائل بواهب الصور (بحسب الفيض) ثم مذهب آخر لثامسطيوس . أما الثالث من المذاهب الوسط بين الكمون والاختراع هو الذي اخترناه عن أرسطو ، وهو أن الفاعل ما فيها من القوة على الصورة إلى الفعل . وهذا الحل فيه شبه من رأي من يرى أن الفاعل إنما يفعل اجتماعاً وانتظاماً للأشياء المتفرقة وهو

مذهب انبدقليس ، وفيه شبه من الكمون ، والمعنى واحد أي الشئ من القوة على الفعل فيصير في المركب مادة وصورة وهو يشبه الاختراع أيضاً من جهة أنه يصير ما كان بالقوة إلى الفعل ويفارق الاختراع بأنه ليس يأتي بالصورة من لا صورة ، والذي يعتمده أرسطو .

يقول ابن رشد أن الفاعل ليس يخترع الصورة لأنه لو اخترعها لكان شئ من لا شئ ولذلك ليس للصورة عنده كون ولا فساد ، أعني من قبل كون المركب وفساده " توهم اختراع الصور هو الذي صير من صير إلى القول بالصور وإلى القول بواهب الصور وإفراط هذا التوهم هو الذي صير المتكلمين من أهل الملل الثلاث الموجودة اليوم على القول بأنه يمكن أن يحدث شئ من لا شئ وذلك إذا جاز الاختراع على الصور جاز الاختراع على الكل[١٣]..."

ونجد تفصيلاً لمذهبه في الكون والفساد وفعل المبرز أو العلة القريبة . وفعل الأجرام وصورها في كتبه الأخرى مثل كتاب ما بعد الطبيعة (جماعة وليس تفسيره) حيث يتضح أن صور الأجرام يقصد بها حركاتها فعمل الأجرام أنها بالحركة تعمل على مساعدة المواطئ أو العلل القربة على إخراج أفرادها (أي من القوة إلى الفعل أو عمليات الكون والفساد فيها، والفاعل هو الجزئي الرد ويرى أن الماهية المادة بما هي ماهية ومادة غير مكونة ولا فاسدة ويرفض الكون من عدم محض ويرفض الصور الكلية لأن الصورة هي في هيولي ، فهي لموضوع [١٤] وفي هيولي .

هكذا يتضح معنى "الاختراع" الذي حدثنا عنه ابن رشد كبديل لقول المتكلمين بالخلق من لا شيء، والذي هو مفهوم الآيات القرآنية بحسب ابن رشد ، فإذا هو ليس أكثر من مذهبه الخاص وهو مذهب أرسطو الذي شرحناه هذه المسألة يتضح انه لا فرق بين فلسفة ابن رشد في الوجود واصل الأشياء وبين النص القرآني ، وهذا طبيعي ، طالما أن النص الديني عند ابن رشد بحسب فهمه هو له لا يحوي أو لا ينطق إلا بفلسفة ابن رشد نفسه ، ولكن مع التخفيف برفض مذاهب المتكلمين (الخلق من عدم وبداية الزمان والمادة والحركة) والحديث عن بديل فيه كله مغرية

للعامة " الاختراع "و " العناية " لكن حالما دخلنا في تفسيره لهما ، حتى في كتبه الحجاجية ، بأن أنه يقصد مذهبه ومذهب أرسطو يضاف إلة ذلك إصراره في كل كلمة على قدم المادة والزمان والحركة (١٥) (١٦).

٢ – الله وصفاته : رفض ابن رشد أدلة المتكلمين الحدوث والجواز ، كما أوضحنا وفصل الكلام في مقدماتها ، وهذا كله أوضحناه في بحثنا عن ابن رشد في مؤتمر تونس ، فلا نريد أن نكرره كما يرفض الحل الفيضي ، والإله الفيضي عند الفارابي وابن سينا ، بمعنى واهب الصور ، أو الذي تصدر عنه الموجودات صدوراً فعلياً ، وكذلك فكرة تقسيم ابن سينا للموجودات إلى واجب الموجود بغيره(هو العالم المفاض) والذي هو في الوقت نفسه ممكن الوجود بذاته ، ويرى أن العالم بكل (١٧) ما فيه واجب الوجود بذاته ولا يبقى بعد ذلك على مستوى المذهب الرشدي الخاص سوى أن الله هو المحرك الذي لا يتحرك على ما أوضحنا دوره وعمله ، كعلة غائبة . فيما تقدم ، ولنوضح فهمه الخاص هذا يرى ابن رشد أن الفيلسوف على خلاف منهج الجمهور والمتكلمين يستندون إلى عقولهم وليس إلى النص ودعوة صاحب الشرع لقبول رأيه بلا برهان (a) ، نظروا في الموجودات الحسية في عالم الكون والفساد فوجدوا أنها مركبة من هيولي وصورة لها فاعل وغاية . فهذه هي العلل الأربع ، والفاعل القريب للمتكون عندهم وكذلك الصورة واحدة بالنوع أو بالجنس، كانت الأسباب لا تمر إلى ما لا نهاية وصفوا سبباً أول لها هو إما جرم سماوي أو مبدأ مفارق خارج عنه والأجرام ليست من عالم الكون والفساد عندهم ، لأن المتكون يتكون من شئ وعن شئ وشئ وفي مكان وزمان ، والأجرام السماوية شرط في هذا التكون . كما تقدم — يقصد التحريك ومساعدة العلل القرينة على حدوث الكون والفساد ألزم أن يكون وراءها مبادئ مفارقة تتحرك عنها وبها ، ليست هي أجسام ولا قوى في أجسام بل هي عقول (b) مفارقة لماذا لأنها لو كانت أجسامنا لكانت قوتها على التحريك محدودة ، بينما حركات الأجرام لا محدودة وكل جرم أو جسم محدود وكذلك قوته ، فالمحرك للأجرام عقول لا حتمية وهذه العقول تفعل صور الموجودات ونظامها المهيمن

على الموجودات من حيث هذه العقول علة للترتيب والنظام في الموجودات [c] ، ولما كانت للعالم بأسره عندهم حركة كلية واحدة هي الحركة اليومية ، أرجعوها إلى مبدأ واحد مفارق هو عقل ومبدأ أول ، لكنه لا يعقل إلا ذاته ومن خلال ذلك يفعل جميع الموجودات ، وهو لا يعقل إلا ذاته لأنه لو عقل معقولاً أرفع منه كان أشرف منه [d] وكان مستكملاً للمعقولية به كذلك هو لا يعقل ما دونه لأن الكامل لا يعقل للناقص والأخس إذ سيكون إذ ذاك عقله تابعاً لذلك العقل منفعلاً ، خارجاً من القوة إلى الفعل فيكون متغيراً ، وقد وصفنا – أزلياً ، عليه هذا العقل الأول لا يعقل إلا ذاته ، وهو بخلافنا العقل والمعقول فيه شئ [e] واحد بعينه، وكذلك سائر العقول .

وأما كيف يعقل الموجودات فابن رشد يرفض أن العقل الأول يعقل المعقولات الكثيرة واحدة . كما يرى ثامسطيوس ، أو أنه يعقلها بعلم كلي لا جزئي كما يرى ابن سينا (في وجودها) وعلمه سبب وليس مسبباً عن المعلوم فعلمه لا يتصف بأنه كلي ولا جزئي ، هو لا جزئي لأن الجزئيات لا يحصرها علم لأنها نهائية ، وهو ليس كلياً لأن الكلي علم بالقوة ، ولا قوة في علمه فعلمه ضرب آخر من العالم [18] ولكن ابن رشد في " ضميمه لمسألة العالم الإلهي " المنشورة ضمن فلسفة ابن رشد يقول : " وكيف يمكن أن يتصور أن المشائين من الحكماء ، يرون أن العلم القديم لا يحيط بالجزئيات وهم يرون أن سبب الإنذار في المنامات والوحي وغير ذلك من أنواع الإلهات [19] منها الفعل الأول أو الله يعلم الجزئيات والكثرة وما خارج نفسه ، والأشكال هو كيف يعلمها أي إذا كانت كلها في علمه قبل أن تكون ، فهل هي في حال كونها في علمه كما كانت فيه قبل كونها ؟ أم هي في علمه في حال وجودها على غير ما كانت عليه في علمه قبل أن يوجد فإن كان الأخير لزم أن يكون العلم القديم متغيراً . وحدوث علم قبل زائد بخروجها إلى الوجود ، وهذا مستحيل على العلم القديم ، وعلى الأول : أي العلم واحد قبل إيجادها وبعد إيجادها ، يكون الموجود والمعدوم واحداً عند الله أو في علمه ، وقد حاول الغزالي حل الأشكال في التهافت ، ففشل كما يرى ابن رشد على أساس أن العلم والمعلوم من المضاف وتغير أحد المضافين

لا يغيُر المضاف الآخر في نفسه ، مثل أن تعلم الشئ عن يمينك ثم ينتقل فتعلمه عن يسارك ورد ابن رشد أن العلم هو الإضافة وقد تغيرت [٢٠] فيتغير العلم .

ويقدم ابن رشد الحل التالي : " والذي ينحل به هذا الشك عندنا هو أن يعرف أن الحال في العلم القديم مع الموجود خلاف الحال في العلم المحدث مع الموجود وذلك أن وجود الموجود علة وسبب لعلمنا، والعلم القديم هو علة وسبب للموجود ، فلو كان إذا وجد الموجود بعد أن لا يوجد ، حدث في العلم القديم علم زائد كما يحدث ذلك في العلم المحدث ، للزم أن يكون العلم القديم معلولاً للموجود لا علة له ، فواجب أن لا يحدث هنالك تغير كما يحدث في العلم المحدث ، وإنما أتى هذا الغلط من قياس العلم القديم على العلم المحدث ، وهو قياس الغائب على الشاهد . وقد عرف [٢١] فساد هذا القياس والنتيجة يقول ابن رشد : " فإذن العلم القديم إنما يتعلق بالموجود على صفة غير الصفة التي يتعلق بها العلم المحدث ، لأنه غير متعلق أصلاً كما حكى عن الفلاسفة أنهم يقولون لموضع هذا الشك انه سبحانه لا يعلم الجزئيات ، وليس الأمر كما توهم عليهم،ن بل إنهم يرون أنه لا يعلم الجزئيات بالعلم المحدث الذي من شرطه الحدوث بحدوثها،ن إذ كان علة لها معلولاً عنها ، كالحال في العلم المحدث ، وهذا هو غاية التنزيه الذي يجب[٢٢] أن يعترف به .

فهل نحن هنا في الضميمة وفي هذا المحل أمام موقفه كفيلسوف له رأي خاص وليس للجمهور ، أم نحن أمام رأيه على أساس ظاهر النص ، وبمستوى العامة والجمهور ؟

إن ما سبق تقديمه عن رأيه كفيلسوف لا يساعد إلا من بعيد على قبول ما يقوله هنا في "الضميمة" فهو في الضميمة يعلم الكثرة والجزيئات لكن بعلم قديم . وهو هناك في كتبه الخاصة – كما سبق إيراده – لا يعلم إلا نفسه . ولا يعلم ما هو أخس منه ، والجزيئات هي من هذا الأخس منه ! لكن الإشارة إلى أنه بما يعلم ذاته يعلم الموجودات بالوجود الذي هو علة في وجودها كما سبق إذن نحن أما عرض حل لمشكلة العلم الإلهي على مستوى ظاهر الخطاب ومستوى العامة ، في الضميمة وهذا يتضح

أكثر إذا عدنا إلى موقفه من الصفات وصفه العلم بالذات في الكشف . فهو يرى أن الكتاب العزيز نبه إلى أن لله علماً بدلالة ترتيب أجزاء المصنوع (العالم) وكون بعض أجزائه من أجل بعض وموافقتها جميعاً للمنفعة المقصودة من المصنوع ، فدل على أنها ليست من الطبيعة ، بل من صانع رتب ما قبل الغاية ، فلابد أنه عالم به ، فالأساس قبل البيت والحائط قبل السقف فمنشئه عالم بصناعة البناء . وصفة العلم من الله قديمة وليست تليق أن تكون موقته فيه ، مع عدم التعمق في المسألة كما يفعل المتكلمون أي هل يعلم المحدث في وقت حدوثه بعلم قديم ، أم بعلم محدث ، مثيراً لنفس الأشكال في الضميمة قائلاً : " وهذا شئ لم يصرح به الشرع ، بل الذي صرح به خلافه وهو أنه يعلم المحدثات حين حدوثها كما قال تعالى : وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب ، فينبغي أن يوضع في الشرع أنه عالم بالشيء قبل أن يكون على أنه سيكون ، وعالم بالشيء إذا كان على أنه قد كان. وعالم بما قد تلف أنه تلف في وقت تلفه ، وهذا هو ما تقتضيه أصول الشرع .

وإن كان هذا هكذا ، لأن الجمهور لا يفهمون من العالم في الشاهد غير هذا المعنى .. فإذن الواجب أن تقر هذه القاعدة على ما وردت ، ولا يقال أنه يعلم حدوث المحدثات وفساد الفاسدات لا بعلم محدث ولا بعلم قديم،فإن هذه بدعة في الإسلام[٢٣]

وهكذا ظل الإنسان في حيرة من موقف ابن رشد في مسألة العلم ، بالنسبة لموقفه سواء الخاص أو العام . أعني بكل مستويات الخطاب ، على عكس ما وجدنا في مسألة أصول العالم والقدم والحدوث فقد وجدنا توقداً في موقفيه بحسب ظاهر الشرع والجمهور وبحسب الخطاب الخاص الفلسفي كأرسطي .

ويقبل ابن رشد صفة الحياة لله لأنها شرط العلم وقياس الغائب على الشاهد هنا[٢٤] مقبول وكذلك اتصاف الله بالإرادة والقدرة لأنهما شرطان للفاعل[٢٥] العالم أما ما يقال إنه مريد للأمور المحدثة بإرادة قديمة فبدعة ، وشيء لا يعقله العلماء ولا يقنع الجمهور (الذين بلغوا رتبة الجدل) بل يسعى أن يقال إنه مريد لكون الشيء

في وقت[٢٦] كونه .

وكذلك لله صفة الكلام بسبب قيام العلم فيه وصفة القدرة على الاختراع والكلام أحد أفعال الفاعل فإذا كان مقدراً للفاعل غير الحقيقي وهو الإنسان فهو أولى[٢٧] للفاعل الحقيقي الله وينهي بعد كلام طويل عن اللفظ وكيف يفعل الله الكلام ووسائطه المتعددة . والحديث عن كلام إلى أن ينتهي إلى قوله : " فقد تبين لك أن القرآن الذي هو كلام الله قديم ، وأن اللفظ الدال عليه مخلوق له لا للبشر أي هو فعل لنا بإذن الله ، ومن صنعنا بإذن الله ، خلافاً للألفاظ التي ننطق بها في غير[٢٨] القرآن يتضح ملياً أننا أمام موقف لابن رشد من جملة صفات خبرية " أي يذكرها القرآن ويحاول ابن رشد أخذها على ظاهرها وعلى مستوى الجمهور وفهمه – مع رفع بعض ما لا يليق بالله فيها ، أي قبولا بدون مجادلاتها الكلامية الأشعرية أو سواها حولها قبولها بالاسم ، وبلا كيف في الأغلب .

وهذا أمر لا اعتقد أننا نجد له معادلاً أو قراءة على مستوى الخطاب الخاص الفلسفي في كتبه الخاصة ! هناك تجاهل للموضوع . واكتفاء بالصفات على ما أبقاه سابقاً عن العقول المحركة ، مع إضافة صفة الحياة واللذة [٢٩] أو الالتذاذ .

أي أن ابن رشد يلزم جانب " المسكوت عنه " في هذه المسائل التفصيلية عن الصفات الإلهية كما في النص الديني . أي أنه غير منشغل به في " فلسفته " وكتبه الخاصة ، وهذا يظهر مرة أخرى أن كتاب " الكشف " أو " الفصل " إنما هما نوع من " الدفاع " عن النفس أو المذهب وليس الإفصاح عن النفس أو المذهب فحيثما وجد فرصة لاستخراج فهم قريب من فلسفته أشار إلى ذلك وأفصح — كما فعل مع آيات أصل العالم والخلق من ماء ودخان ... إلخ و" التدبير " لحفظ السيتة والنظام على ما في فلسفته الخاصة ، وعندما لا يجد إمكانية تقريب النص من فلسفته ، يقف عند ظاهره ، ويقبله بلا كيف ومع رفض كل الاجتهادات الكلامية (المخالفة بالطبع لفلسفته) بحجة أنها بدعة أو لا يحتملها الجمهور، فمن ذلك حديث المتكلمين عن الصفات هل هي الذات أم غيرها [٣٠] ، فيرفض الحل الأشعري والكلامي معاً .

وبخلاف ذلك يقبل كل الصفات التي أخبر بها النص الديني عن الله ، فبالإضافة إلى صفة العلم والإرادة والحياة . والقدرة يضيف قبول صفة السمع والبصر ، بل إنه يقول إنه ليس عند المعتزلة والمتكلمين برهان على نفي الجسمية عن الله[٣١] ! كما يرفض أن الصفات تقوم بنفسها ، فهذا أكثر من التثليث المسيحي[٣٢]

وعندما ندخل في الفصل الرابع " في مقدمة التنزيه " من الكشف يقول إن التنزيه هو نفي النقائص عنه ، ليس كمثله معناها الخالق غير المخلوق ، فصفات المخلوق إما منفية عنه ، وإما توجد فيه على غير الجهة التي توجد في المخلوق ، أي توجد صفات لله مثل التي للمخلوق مع فارق كالعلم والإرادة والحياة ، ومعنى نفي المماثلة :

أ) أن تعدم في الخالق صفات للمخلوق كالموت والنوم .

ب) أن توجد صفات في الله موجودة في المخلوق لأنها تدل على وجودها على كمال كالحياة ويرى أن الوقوف على نفي النقائص عن الله هو قريب من العلم الضروري لأن الذي صرح الشرع ينفيه عن الله هو قريب من العلم الضروري . وما كان بعيداً عن المعارف العقلية ، فهو معلوم عند الخاصة فقط[٣٣] .

فإن قيل ما الدليل على نفي النقائص عنه ، قيل إن الموجودات لا يتخللها فساد تدل[٣٤] على غير غافل ... إلخ . فماذا تقول في صفة الجسمية هل صرح بها الشرع بنفيها عن الله أم سكت عنها ؟ يجيب ابن رشد أنها من المسكوت عنها " وهي التصريح بإثباتها في الشرع أقرب منها إلى نفيها وذلك أن الشرع عقد صرح بالوجه واليدين .. والواجب عندي في هذه الصفة أن يجري فيها على منهاج الشرع ، فلا يصرح فيها بنفي ولا إثبات . وينهي عن السؤال عنها ، لأن إثبات اللاجسمية لله كما فعل المتكلمون غير برهاني . حيث اعتمدوا على أن ما اتصف بالحوادث فهو حادث[٣٥] وبأن ضعف هذا الدليل سابقاً - كما أن قول المتكلمين (الإشاعة) أن الله ذات وحاصل (صح) يؤدي إلى أنه مركب ، أي جسم.

أ) كما أن الجمهور يرون أن الموجود هو المتخيل والمحسوس وعكسه معدوم، ومنه إذا قلنا أن خارج ولا داخل ولا فوق ولا تحت .

ب) إذا صرح بنفي الجسمية عرضت شكوك في المعاد ورؤية الله ونفي الجهة ونفي الحركة .

جـ) وهذه عقائد الشك فيها مضر بعقائد الجمهور ، مثل نزول القرآن وحركة الملائكة ونزولهم .

د) والدليل على عدم التصريح بنفي الجسمية أن الله لم يصرح للجمهور عما هي النفس لأنها غير جسمية .

كما لا يجوز تأويلها فتمزق الشريعة ولا أن يقال أنها من المتشابهات قد بطل الشريعة لكثرتها .

هـ) ما لا ماهية له لا وجود له ، فإن قلت الله ليس بجسم ، فما هو إذن ؟ هنا يجيب ابن رشد أنه نور وهذا ملائم الفهم لله فالنور محسوس تعجز الأبصار عن إدراكه وكذلك الأفهام ، مع أنه ليس بجسم والنورات من المحسوسات ، وحال وجود الله في عقول العلماء كحال الأبصار عند النظر إلى الشمس كما أن الله سبب الموجودات كذلك النور سبب إدراكنا لها وسيما الألوان .

كما أن الآيات صريحة تشبه الله بالنور [٣٦] أو أنه نور .

ويتحدث ابن رشد عن الجهة ، هل لله جهة ، فيقول نفاها المعتزلة ومتأخرو الأشاعرة وظواهر الشرع تقتضيها ، والآيات كثيرة حولها ليست من المتشابهات ونفاها لأن القول بها يقتضي المكان والله ليس في مكان . ولا يرى ابن رشد ذلك لازماً أي المكان إذا قلنا بالجهة ، ولا لازم معها الجسمية . وإنما ذلك يحصل عندنا بفعل [٣٧] التعود والمشاهدة وإذن فإثبات الجهة واجب بالشرع والعقل .

ثم يقسم مراتب الناس في موقعهم من هذه الأشياء إلى ثلاث مراتب :

١- الجمهور : لا شكوك ، وقبولها على ظاهرها .

٢- **أهل التشابه** : عرضت لهم شكوك لم يقدروا على حلها وهم من ذمهم الله .

٣- **العلماء** : لا يوجد متشابه ولا يجوز إذاعة الأخيرين مواقفهم للمستويات الأدنى كما فعل الغزالي ، وهذا خطأ " بل ينبغي أن يقر الشرع على ظاهرة ولا يصرح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة لأن التصريح بذلك هو تصريح بنتائج الحكمة لهم دون أن يكون عندهم برهان عليها وهذا لا يحل ولا يجوز أعني أن يصرح بشئ من نتائج الحكمة لمن لم يكن عنده البرهان عليها لأنه لا يكون مع العلماء الجامعين بين الشرع والعقل . ولا مع الجمهور المتبعين لظاهر الشرع فيلحق من فعله هذا إخلال بالأمرين جميعاً أعني بالحكمة وبالشرع عند أناس وحفظ الأمرين جميعاً عن آخرين أما إخلاله بالشريعة فمن جهة إفصاحه فيها بالتأويل الذي لا يجب الإفصاح به .

وأما إخلاله بالحكمة فلإفصاحه أيضاً بمعان فيها لا يجب أن يصرح بها إلا في كتب البرهان[٣٨] .. ثم ينبه إلى أن من اعتقد أن بين الشريعة والحكمة خلاف في رأي فسببه " إما أن الرأي في الشريعة الذي اعتقد أنه مخالف للحكمة هو رأي إما متبوع في الشريعة لا من أصلها ، وإما رأي خطأ في الحكمة أعني تأويل خطأ عليها . كما عرض في مسألة علم الجزيئات وفي غيرها من المسائل . ولهذا المعنى اضطررنا نحن في هذا الكتاب أن نعرف أصول الشريعة ، فإن أصولاً إذا تؤملت وجدت أشد مطابقة للحمة مما أول فيها. وكذلك الرأي الذي ظن في الحكمة أنه مخالف للشريعة . يعرف أن السبب في ذلك أنه لم يحط علماً بالحكمة إلا بالشريعة، لذلك اضطررنا نحن أيضاً إلى وضع قول أعني فصل المقال في موافقة الحكمة للشريعة [٣٩] " .

بقى أن نوجز القول حول موضوع رؤية الله ، فهو يعرض مقال المعتزلة على أساس أن المرئي جسم ، ويعرض لقول الأشاعرة بانتقاء الجسم مع جواز الرؤية لما ليس بجسم بالحس ويرد عليهم جميعاً ، فيرى أن الشرع لا يقصد تعريف الجمهور

بأنه ليس بجسم بل لما ضرب المثال على نفسه بمتخيل هو النور ، ومن أنكر الرؤية أسقط الشريعة وهذه مثالات للعامة . والناس ليسوا سواسية في التعليم وعليه فالرؤية معنى ظاهر ولا تعرض فيه شبهه إذا أخذ الشرع على ظاهره ، أعني إذا لم يصرح فيه " في الرؤية " بنفي الجسمية ولا بإثباتها[٤٠] .

٤- **المعاد** : ابن رشد – وعلينا الاختصار – فقد طال المقام في كتبه الخاصة، لا يقول بخلود فردي[٤١] ، مع أن البعض – تمشياً مع التفسير اللاتيني الوسي(التومائي) يرد من يقول بخلود فردي ، لكن الراجح في كتبه الخاصة إنكاره لأحدهما للخلود الفردي لأن النفس عنده بالنسبة لكائنات تحت فعل القمر صورة وهيولي في بنيته ولإبقاء لأحدهما بدون الآخر . كما أنه يميل إلى خلود العقل الهيولاني والفعال وهما عاملان نوعيان ، فلا خلود جسدي – بأي شكل – ونحن نميل إلى هذا الرأي . أما في كتبه الحجاجية ، فنجده وباختصار يرى وبصراحة أن أبطال المعاد وبأي صورة كان بالجسد أم بالنفس أم بهما معاً مبطل للشرائع والأخلاق والسلوك لكن يرى ضرورة الأخذ بما نصت به الشرائع الصريحة من أمر المعاد الجسماني . ومع أن ابن رشد يحاول أن يدفع عن الفلاسفة من تهمة الغزالي بإنكار المعاد الجسماني، استناداً – وكما يقول ماجد فخري – إلى دليل الصمت ، فإن ابن رشد لم يصرح في أي موضع من كتبه بتسليمه بهذا المعاد ، بل يكتفي بانتحال الأعذار للعلماء من أن المخطئ والمصيب مشكور[٤٢] ويقتبس ماجد السطر التالي من ابن رشد وسمي دليل الصمت " وهذا شئ " (أي حشر الأجساد) ما وجد لواحد ممن تقدم (من الفلاسفة) فيه قول[٤٣] .

• هوامش المبحث الخامس

١. شرحنا تخريج ابن رشد لهذه الآيات ، هود ، وفصلت ، والدخان وغيرها ، في بحثنا نقد ابن رشد لفلسفات الوجود السابق — ص ٩ فما بعد ، وكنا قبل ذلك بسنوات ذكرنا هذا في أصل أطروحتنا : مشكلة الخلق بالإنجليزية ، عنه وعن الفارابي وابن سينا وكيف فهموا هذه الآيات أو المعطى القرآني لأصل الموجودات ، القسم الأول الفصل الأول ، وكذلك كتابنا حوار : طبعة ١٩٦٧ من ٩ — ٢٠ عن الفارابي ص ٤٥ عن ابن سينا . المقصود : تراكيبه وهيئته وأفراده ممن جناسه وأنواعه كزيد وهذه الشجرة محدثة في زمان وبعد أن لم تكن ، لكون الكون ككل لا بدء زمني له ولا هو مخترع من لا شئ .
٢. سورة : هود الآية : : ٧ .
٣. سورة : إبراهيم ، الآية : ٤٨ .
٤. قرآن كريم : البقرة : ٢٩ .
٥. حوار — السابق — ص حاشية (١٠) حيث ذكرنا مفصلاً المتكلمين وفلاسفتنا وأرسطو وأفلاطون حول نهاية العالم ، والابتداء والانتهاء .
٦. ابن سينا تسع رسائل في الحكمة القسطنطينية ١٢٩٨ وص ٥٨ وحوار قسم أول ص ٤٣ — ٢٥ وحواشيهما الفنية.
٧. سيوضح ابن رشد أنهما طريق العناية وطريق الاختراع ، الكشف ص ٦٠ — ٦٤ وكذلك ٩٦ .
٨. الكشف ص ٤٩ ، وكذلك ص ٥١ — ٥٢ ، وتهافت التهافت ، ص ١٧ — ٢٢ .
٩. الكشف ، ص ٦٠ فما بعد ، وص ٩٧ فما بعد .
١٠. ماجد فخري — السابق — ص ٤٧ — ٥٥ .
١١. تفسير ما بعد الطبيعة — ج ٣ حرف الهاء ص ٨٧٩ ، ٨٨٦ ت وماجد ص ١١٦ .
١٢. من المفيد أن يقارن القارئ بين هذا المعنى الرشدي للاختراع وكلام ابن رشد عن الاختراع في الكشف والتهافت مما سبق إيراده ، أو سنورده ليتبين له أن معنى الاختراع عند ابن رشد يساوي التحريك بمعنى الإخراج من القوة إلى الفعل بعيداً عن فكرة الاختراع عند المتكلمين بمعنى الإيجاد من العدم المحض ، والذي يصر المتكلمون أنه قول القرآن الكريم بينما ابن رشد يرى أن الأديان تعلم الصنع من مادة ، كما ذكرنا أعلاه .
١٣. تفسير ما بعد الطبيعة — السابق ص ١٤٨٩ / ١٥٠٠ / ١٥٠٢ — ١٥٠٣ ويفسر ابن رشد في الكشف الاختراع بمعنى النظام وحفظ الموجودات وإعطائها القوى والحياة ، ونحن نعرف أن ابن رشد يعطي للأجرام السماوية وحركتها هذا الدور من كون وفساد الأفراد لا أجناسها وعبارات ابن رشد في " الكشف " حول الاختراع والعناية تصب في هذا المصب ، متذكرين أنه يرفض الحل الفيضي والحل الكلامي معاً .
١٤. ابن رشد — ما بعد الطبيعة ، ضمن رسائل ابن رشد — حيدر أباد ١٢٦٣ ، ص ٤٥ — ٦٩ وعن فعل ودور حركات الأجسام الفلكية في حدوث الكون والفساد في عالمنا ، كتابة : الكون والفساد ضمن رسائله ص ٢٦ فما بعد وحول أراء ابن رشد الطبيعية كتاب د . حسن العبيدي " العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد ، دار الطليعة بيروت — ١٩٩٠ ، أطروحة دكتوراه تحت إشرافي .

١٥. كتابنا : حوار القسم الثالث والفصول الرابع والخامس والسادس من ٢٠٥ — ٢٥٤ حيث أوردنا موقف الغزالي ثم موقف ابن رشد لإثبات الفلاسفة لعدم الزمان والحركة والمادة .

١٦. وكذلك بحثنا : نقد ابن رشد لفلسفات الوجود ، ص ٣٥ — ٤٩ ويمكن الرجوع إلى المواضيع التالية من كتب حول هذه المسألة : تهافت التهافت ص ١٧ — ٢٥ ، وتفسير ما بعد الطبيعة ج ٣ ص ١٥٥٥ — ١٥٥٨ والسماع الطبيعي (ضمن رسائل أعلاه) المقالة الثامنة من ص ١٠٦ — ١١١ ص ٣١ — ٥٥ وكذلك تفسير ما بعد الطبيعة ج ٥٠٣ ، ١٥٦ — ١٥٦٢ ، وكذلك تهافت التهافت ص ١٠٦ ، ١٠٧ ، ٢٧٦ — ٣٩٥ .

١٧. فصلنا نقد ابن رشد لمذهب ابن سينا في تقسيمه الموجودات إلى واجب وممكن ، وان ابن رشد يرى أن العالم واجب الوجود بذاته ، وليس ممكن الوجود كما يرى ابن سينا إلخ مبحث الفيض من كتابنا دراسات السابق — ص ١٤٢ ، من طبعة بيروت ١٩٨٠ ، ويمكن الرجوع إلى كتب ابن رشد في المواضع التالية حول هذه المسألة : تهافت التهافت ص ٢٧٦ — ٢٧٧ ، وكذلك ص ٣٩٥ ، والكشف ص ٥٧ ، وما بعد الطبيعة ص ٥ ن والسماع الطبيعي ص ١٣ — ١٤ وتفسير ما بعد الطبيعة ج ٣ من أحرف الباء ص ١٢٧٩ — ١٢٨٠ وج ١ حرف الجيم ص ٣١٠ — ٣١٤ ن .

a. تهافت التهافت ص ٢١٠ .
b. كذلك ، ص ٢١٢ — ٢١٣ وتفسير ما بعد الطبيعة ج ٣ ص ١٦٣٢ .
c. تهافت التهافت ص ٢١٦ .
d. تفسير ما بعد الطبيعة ج ٥٣ — ١٦٩٣ .
e. كذلك ج ٣ ص ١٦٩٧ وص ١٧٠٠ وما بعد الطبيعة ، ص ١٤٤ — ١٤٩ .

١٨. تفسير ما بعد الطبيعة ، ج ٣ ، ص ١٧٠٧ — ١٧٠٨ ،ه وانظر ماجد فخري من ٨٧ — ٩٠ وحواشي هذا المقطع عن علم الله عند الفلاسفة هي بحسب حواشي ماجد فخري .

١٩. ابن رشد : ضميمه في العلم الأعلى ، ضمن فلسفة ابن رشد السابق ص ٤٢ .

٢٠. كذلك ، ص ٥٠ ، ٤٠ — ٤١ .

٢١. كذلك ، ص ٤٢ .

٢٢. كذلك ، ص ٤٢ .

٢٣. الكشف ، ص٧٠ — ٧١ .

٢٤. كذلك ، ص٧١٥ .

٢٥. كذلك ، ص٧٢ .

٢٦. كذلك ، ص٧٢ .

٢٧. كذلك ، ص٧٣ مع تفاصيل كيف يخلق الله الكلام في الإنسان والتفاصيل عن الكلام النفسي ص٧٤ .

٢٨. ص٧٣ .

٢٩. ما بعد الطبيعة ٥٤ ، وتفسير ما بعد الطبيعة ج٣ — ص١٦٢٠ .

٣٠. كذلك تفاصيل رده على كل من الفريقين وعليها الكشف ص٧٥ .

٣١. كذلك من ٧٤ — ٧٥ .
٣٢. كذلك ، ص٧٥ — ٧٦ .
٣٣. كذلك ، ص ٧٧ — ٧٨ .
٣٤. كذلك ، ص ٧٨ — ٧٩ .
٣٥. كذلك ، ص ٧٩ ، كذلك ، ص ٧٩ — ٨٠ .
٣٦. كذلك ، ص ٨٢ — ٨٣ .
٣٧. كذلك ، ص ٨٤ — ٨٥ .
٣٨. كذلك ، ص ٨٩ — ٩٠ .
٣٩. كذلك ، ص ٩٠ .
٤٠. ص ٩٠ — ٩٦ .
٤١. نقد ابن رشد لفلسفات الوجود ... السابق ص ٣٢ ، ماجد فخري السابق — ص ١١٢ — ١١٧ ، معالجة مع نصوص ومرجعيات كافية .
٤٢. حول موقف ابن رشد من المعاد في الكشف ، انظر ص ١٣٢ فما بعد ، ص ١٤٢ ، وتهافت التهافت، ص ٥٨٠ ، وفصل المقال ، ص ٢٧ يقصد التصديق بالسعادة الأخروية والشقاء الأخروي أحد عقائد ثلاثة جاحدها كافر، والآخران: الإقرار بالله وبالنبوات . ويرى ابن رشد في الفصل أن الاختلاف والتكامل وتعدد المذاهب جائز في صفة المعاد أبا أجد أم بالعقل وبأحوال كذا وكذا ، وليس جائزاً في وجوده ، فوجوده شرط لبقاء الشرائع وأساس من أسس الدين الثلاثة ، فصل ، ص ٢٩ .
٤٣. ماجد فخري ص ١١٥ ، ويشير إلى التهافت ص ٥٨٠ (عن النص أعلاه) .



المحتويات